LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2919depa

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

LIBRARY OF PRINCETON SEP 29 1987 THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

SAN JOSE – COSTA RICA

Consejo editorial

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
José Duque
Carmelo Alvarez
Elsa Tamez
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Jorge David Aruj
Guillermo Meléndez

Colaboradores

Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Hugo Assmann
Jorge Pixley

Edición gráfica

Jorge David Aruj

Diagramación

Carlos Aguilar

Se autoriza la reproducción total o parcial de cada uno de los artículos contenidos en esta revista siempre que se cite la fuente.

¿DE LA DOCTRINA SOCIAL A LA DOCTRINA SOCIAL?

Franz J. Hinkelammert

Con el nombre de doctrina social nos referimos a un determinado cuerpo doctrinal de la Iglesia católica, que surgió en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII. En ningún momento ha sido una doctrina estáticamente terminada, sino que se ha desarrollado desde entonces de una manera sistemática. A pesar de mantener una continuidad básica, ha pasado por profundos cambios hasta hoy. Estos cambios fueron inspirados por la historia de las sociedades, en las que la Iglesia ha tenido más presencia. En León XIII se nota la influencia del reformismo del naciente Estado burgués; en los años treinta, una relativa cercanía con las propuestas económicas y sociales de los fascismos europeos; después de la segunda guerra mundial una identificación casi total con las propuestas de las democracias liberales de masa de Europa Occidental, en las cuales la democracia cristiana jugó un papel decisivo; y a partir del Concilio Vaticano II una apertura siempre mayor a los problemas del capitalismo mundial, especialmente desde la perspectiva del tercer mundo y de América Latina como centro de preocupación. Recién en los años ochenta aparece una reflexión sistemática sobre países socialistas, que se inspira en la situación polaca en el período de la formación del sindicato Solidaridad y su conflicto con el gobierno socialista de Polonia.

CONTENIDO

- ¿De la doctrina social a la doctrina social? *Franz Hinkelammert* 1
- Las instrucciones del Vaticano sobre la teología latinoamericana de liberación *Luis N. Rivera Pagán* 10
- Nuevas tendencias en teología *José Míguez Bonino*. 18
- Discurso inaugural del Encuentro Nacional Eclesial Cubano *Monseñor Adolfo Rodríguez* 24

En realidad, el cristianismo occidental, y en especial la Iglesia católica, ha tenido siempre una doctrina sobre la sociedad, aunque esta reflexión se hace sistemática recién a partir de la escolástica medieval, especialmente de Tomás de Aquino. En cierto sentido, su teología ha sido siempre también teología política, aunque este nombre se refiera hoy más bien a una determinada corriente del pensamiento teológico sobre la política. Eso distingue la tradición occidental del cristianismo de la tradición del cristianismo oriental, presente en las iglesias ortodoxas. Allí no aparece una doctrina social, sino que el pensamiento teológico más bien teologiza lo político.

La historia de esta doctrina social en sentido amplio es sumamente diversa. Su constante parece ser más bien la convicción profunda, de que la tierra es de todos los hombres, para que vivan de ella. A partir de allí se formula el derecho al uso de la tierra por

SAN JOSE-COSTA RICA

SEGUNDA EPOCA 1987

Nº 9

ENERO

parte de todos, lo que implica el derecho de todos a las posibilidades de la vida. Al ser formulada como una emanación directa de la voluntad de Dios y como un derecho natural, esta afirmación es punto de partida de toda la reflexión. Pero esta afirmación no es doctrina, aunque sea su base. La doctrina se pronuncia sobre estructuras políticas en su referencia al derecho natural. Por eso contiene efectivamente un pensamiento político, tan accidentado y tan variado, como lo es la política que se ha llevado a cabo en nombre del cristianismo. Así, la historia de la doctrina es una historia de luz y de tinieblas, tal como la historia real, a la cual se refiere. Incluso la esclavitud ha sido legitimada en determinados períodos –y períodos largos por esta doctrina.

Sin embargo, como cuerpo doctrinal cuya validez se sostiene hoy en día, la doctrina social de la Iglesia católica data de la fecha de aparición de la *Rerum Novarum,* aunque se conocen muchos antecedentes, sobre todo durante todo el siglo XIX. Si bien también esta doctrina se encuentra en un desarrollo continuo, no todos los cambios que se introducen tienen igual trascendencia. Hay un período de relativa estabilidad, que va desde la *Rerum Novarum* hasta el Concilio Vaticano II. Sin embargo, a partir de *Gaudium et Spes,* aparecen pensamientos que significan cambios profundos en esta tradición, que irrumpen en esta doctrina coherente y casi arquitectónicamente construida, vigente hasta este concilio. Por lo tanto, podemos referirnos a esta formulación como la doctrina clásica, que era la doctrina establecida. En su formulación nítida de los años cincuenta, es la doctrina que inspira a los gobiernos demócrata-cristianos de la postguerra en Europa.

El Concilio Vaticano II no da una nueva formulación coherente de la doctrina, sino que introduce más bien elementos nuevos, que resultan discordantes para el cuerpo doctrinal establecido. Aunque esta doctrina establecida sigue siendo difundida, ha perdido mucho de su poder de convicción. A partir de los elementos discordantes, en cambio, empiezan a darse nuevas reflexiones sobre la política, sin la aspiración de constituir una doctrina. Surgen la teología política en Europa, y la teología de la liberación en América Latina, las que buscan una nueva relación con lo político, lo cual resulta incompatible con la doctrina social establecida. Aparecen así críticas sumamente duras a esta doctrina. Muchas veces prevalece la creencia de que se puede prescindir completamente de una reelaboración de la doctrina en vista de las nuevas perspectivas. Por lo menos en América Latina, se puede decir que la preocupación por la elaboración de una doctrina social, pasó a un nivel secundario, e incluso, desapareció. La crítica de la doctrina social establecida se interpretó como una crítica de cualquier doctrina social de la Iglesia. Al pensar la teología de la liberación teológicamente la realidad política, la propia teología parecía poder sustituir a la doctrina social. Todo el movimiento de las comunidades de base surgió en esta perspectiva. En muchas partes la Iglesia volvió a ser Iglesia de los pobres, y las comunidades podían pensar a través de la teología de la liberación su fe en términos concretos.

Sin embargo, al vivir su fe en términos de su vida concreta, las comunidades tienen que buscar alguna inserción política, entendiendo política en su sentido más amplio. De la fe concreta se derivan compromisos. La liberación no es resultado de la decisión de liberarse solamente, sino que exige una praxis liberadora. Pero una praxis liberadora exige conceptos de referencia. Aunque se las tome de otros movimientos políticos, hay que tener criterios para determinar de cuáles. Si bien no se busca fundar meramente movimientos políticos cristianos, la integración en una praxis política exige criterios según los cuales esta integración se efectúa.

Estos criterios no se desprenden directamente de la teología. Anticipar el reino por la praxis de liberación en esta tierra, puede inspirar la participación política. Pero de por sí no es un proyecto político ni tampoco un criterio preciso para la elaboración de este proyecto. Si bien la doctrina nunca ha tenido la función de elaborar proyectos políticos, sí elabora, a la luz de la fe, los criterios referentes a esos proyectos. Sin eso, una iglesia de los pobres, identificada con los pobres, resultará marginada de los pobres y consuelo de los pobres en su marginación. Con eso, tanto los pobres como la Iglesia perderían la capacidad de liberación, que es precisamente el centro de la reflexión teológica de su fe.

Esta es la razón, por la que hoy vuelve a nacer una profunda preocupación por la doctrina social, precisamente entre las comunidades eclesiales de base y los teólogos de la liberación. Esta preocupación no elimina la crítica hecha a la doctrina preconciliar; pero la transforma en el sentido de asumir ahora su reelaboración en función de proyectos políticos de liberación. A este respecto, la publicación de la encíclica *Laborem Exercens* en 1981 marca efectivamente un hito. Mostró que esta reelaboración es posible, y que dentro de la doctrina social hay un espacio para una doctrina alternativa al cuerpo doctrinal preconciliar. América Latina ha sido seguramente el continente que ha aceptado más positivamente las reflexiones de esta encíclica, y fueron precisamente los teólogos de la liberación quienes la asumieron en alto grado. Por eso, no se trata hoy de inventar alguna doctrina alternativa a la preconciliar, sino de seguir la diversidad de líneas doctrinales que han surgido a partir de pronunciamientos de la Iglesia y dentro de la cual parece hoy posible una reflexión más profunda de esa doctrina.

No es posible ahora, trazar todo el desarrollo doctrinal en términos históricos. En vez de eso, voy a proceder más bien esquemáticamente, para hacer transparente algunos cambios básicos. Trataré de sintetizar los esquemas de argumentación y la propia lógica de la doctrina social preconciliar, que sigue aún vigente en muchos ámbitos de la Iglesia católica. A este esquema voy a contraponer otro que surge a partir del Concilio Vaticano II y está presente en *Laborem Exercens.* Dentro de una continuidad básica innegable, formula efectivamente una alternativa de interpretación. Se trata evidentemente de una simplificación, pero el resultado tiene que mostrar que no se trata de una simplificación terrible, sino que sirve para el esclarecimiento de posiciones. Por lo tanto, voy a analizar la doctrina preconciliar prime-

ro, para pasar después a la doctrina postconciliar.

LA DOCTRINA SOCIAL PRECONCILIAR

A pesar de que esta doctrina tiene un desarrollo muy complejo, es posible destacar un enfoque central que se repite en todos los autores y que da una constante dentro de las diversas elaboraciones. Se trata de una especie de esquematismo que subyace en todas las posiciones. Es algo como un marco categorial, dentro del cual se argumenta. Destacarlo es muy importante, debido a que en la doctrina postconciliar este marco categorial es cambiado. No cambian simplemente las argumentaciones, sino las propias categorías con las cuales se argumenta.

El centro de esta doctrina está en el concepto de la persona. El hombre es considerado primariamente como persona. Se insiste en que no puede ser reducido a ser solamente individuo, y de esta forma, la doctrina se presenta como crítica del individualismo. La persona es un ser social, y no puede ser comprendida sino en esta su relación social. Solamente a través de la sociedad la persona puede perfeccionarse a sí misma. El perfeccionamiento de la persona tiene por lo tanto determinadas condiciones sociales, denominadas *bien común.* Son "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". (*Gaudium et spes,* 26).

Al insistir en esta relación con el bien común, muchos autores hablan del *principio de solidaridad.* No se trata de una solidaridad introducida por voluntad sino una relación solidaria dada en la existencia humana misma. Hacen falta, acciones de solidaridad porque el hombre ya, existencialmente, es un ser solidario. No se puede perfeccionar si no es en sociedad, la que apoya el perfeccionismo de cada uno.

El bien común sirve a las personas, y las personas, en conjunto, lo aseguran. Por lo tanto, la persona misma no se define por el bien común. Eso es precisamente lo que la doctrina social consideraría como *colectivismo.* El bien común parte de las personas y se refiere a ellas. Pero la persona no se constituye en cuanto tal por el bien común, sino que es asistida por él.

Este análisis de la persona en relación con el bien común, va acompañado por un análisis de la persona que es asistida por el bien común. La persona es concebida extendiéndose hacia el mundo real, o sea, el mundo natural y social. El hombre se hace persona al ser núcleo activo de sus actividades, cuyo origen es autónomo e independiente de él mismo. Dentro de la interrelación solidaria de todos los hombres, toda actividad nace del hombre –y no de la colectividad– y presupone, de esta manera, que el hombre es autónomo. Al tener autonomía, el hombre se afirma como persona. Esta doctrina, por lo tanto, no concibe al hombre independientemente de sus actividades, así como tampoco lo concibe independientemente de su solidaridad.

Sin embargo, en este punto la doctrina da un salto, que posteriormente va a ser importante para la crítica. Afirma, a priori, que esta autonomía de la persona que le permite ser libremente el origen de sus actos, descansa en la propiedad privada. Necesariamente, la persona se extiende al mundo, y no lo puede hacer autónomamente, sino por la afirmación de la propiedad privada. Sin autonomía el hombre no llega a ser persona, pero no puede llegar a ser autónomo, sino por medio de la propiedad privada de los bienes del mundo. La persona se extiende al mundo, transformando el mundo en propiedad privada. La relación social originaria es, por lo tanto, una relación social entre propietarios.

Esta concepción de la persona se vincula con un argumento aparentemente personalista en favor de una determinada forma de organizar la economía entera. Si la autonomía de la persona implica ya de por sí la propiedad privada, esto impone, igualmente, una economía basada en tal forma de propiedad. Si la relación social entre los hombres respeta la autonomía de la persona al respetar a cada uno como propietario privado, la economía capitalista del mercado emana directamente del carácter personal del hombre. Reconocer al hombre como persona, equivale ahora a reconocer la economía capitalista de mercado como única forma aceptable para la organización de la economía. La persona llega a ser autónoma, cuando es reconocida como propietaria en una economía capitalista de mercado. Más todavía La economía capitalista de mercado es la externalización en el mundo externo del carácter personal del hombre. El hombre necesariamente se hace presente por sus actividades en el mundo externo, y lo hace como persona en cuanto lo hace en una economía capitalista de mercado. Reconocer el hombre como persona y aceptar la legitimidad de la economía capitalista de mercado, es una misma cosa. Pero el hombre es libre solamente cuando es reconocido como persona en su autonomía. Así, el hombre no puede ser libre sino en una economía capitalista de mercado.

Aparece así, una secuencia básica que subyace en toda doctrina social preconciliar: hombre - autonomía - propiedad privada - economía capitalista de mercado - libertad. Cuando esta doctrina habla de la persona, se refiere siempre a esta secuencia completa. La resume en la palabra *persona. La economía capitalista de mercado no sirve a la persona, sino que es la existencia social de la persona.* Sirve al hombre, porque lo hace persona. Se transforma en valor eterno, en principio absoluto de la vida social que ni siquiera se puede cuestionar. La persona está por encima de todas las cosas: significa ahora que, al mismo tiempo, lo son también la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Que el hombre tenga también necesidades, es aquí un hecho perfectamente subordinado. No se pueden satisfacer necesidades por la destrucción de la persona, y por lo tanto, cualquier satisfacción de necesidades que entre en conflicto con la economía capitalista de mercado, deshumaniza al hombre. Esa es la consecuencia de este enfoque de la persona.

Ahora, si se concibe el bien común como el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible la mayor perfección de las personas, no nos debe sorprender que uno de los elementos centrales de esta concepción del

bien común sea precisamente el respeto a la propiedad privada. Existen muchos elementos que hacen falta para que las personas puedan perfeccionarse y de las cuales la sociedad se tiene que preocupar solidariamente. Sin embargo la doctrina social preconciliar pone siempre a la propiedad privada, y con ella a la economía capitalista de mercado, entre ellos. Con eso la pretendida crítica al individualismo se diluye en alto grado. Casi es imposible distinguir entre la persona de la doctrina preconciliar y el individuo de la tradición del pensamiento liberal. Las diferencias son más bien de matices.

El bien común es ahora la formulación clave a través de la cual se enfoca toda vida social de las personas. Hay un ámbito personal al cual toda la vida social tiene que servir apoyando las condiciones de existencia de las personas. Todo se orienta por ese bien común, cuya clave son la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Aparece así el otro polo de la vida social, que es el Estado. El Estado no es persona, sino institución compuesta por personas al servicio de ellas. No puede tener voluntad arbitraria, pero tampoco ética personal. Como criterio de su acción tiene precisamente el bien común, porque una ética personal sólo pueden tenerla las personas. El bien común formula las exigencias frente al Estado, las condiciones de legitimidad de su acción. El Estado es legítimo si hace efectivo el bien común, pero el bien común es el conjunto de condiciones sociales del perfeccionamiento de las personas. Si no se orienta por el bien común, el Estado llega a ser ilegítimo. En este sentido, se habla de la subsidiariedad del Estado, y, lo que es solamente la formulación al revés, de la anterioridad de la persona al Estado. Pero la persona es necesariamente propietaria. Por tanto, el Estado es subsidiario frente a la propiedad privada, y la propiedad privada es anterior al Estado. Esto implica que el Estado es subsidiario frente a la economía capitalista de mercado, y la economía capitalista de mercado es anterior al Estado. El Estado es legítimo cuando afirma la economía capitalista de mercado, e ilegítimo, cuando no lo hace. Todas estas expresiones son equivalentes en la visión de la doctrina preconciliar.

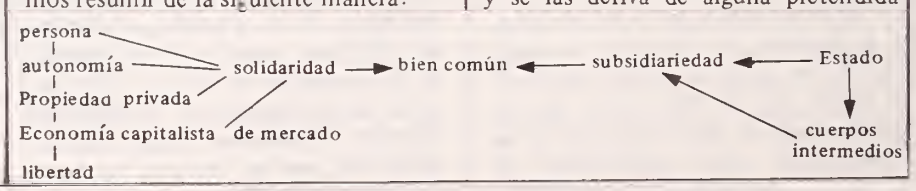
Eso da al ámbito personal una dimensión que la palabra como tal no tiene. Toda empresa privada es ámbito de la persona. IBM, First Nacional City Bank, United Fruit, Mercedes Benz son presencia de la persona humana en la sociedad. Toda la concentración del capital en la banca privada de hoy no es más que presencia de la persona humana frente a la cual todo Estado es subsidiario. Ninguna persona humana puede tener reclamos frente a ellos, derivados de su ser persona. Ellos son la presencia de la persona en la sociedad. Esta doctrina puede reclamar límites a sus arbitrariedades y hablar de control en este sentido, pero cualquier control es limitado por las condiciones de existencia de estas mismas entidades. Por eso, la afirmación de un posible control es siempre tan tímida que casi no se conocen casos en los cuales esta doctrina haya exigido efectivamente medidas concretas.

Entre este ámbito de la persona y el Estado, la doctrina social ubica los llamados cuerpos intermedios o asociaciones. Al ser confrontada la persona directamente con el Estado, la sociedad se polariza. Son las asociaciones intermedias las que posibilitan el surgimiento de todo el tejido social. Aquí se ubican todas las organizaciones solidarias de las personas, pero no las empresas. Las empresas son de ámbito personal, las asociaciones de ámbito social. Se trata especialmente de sindicatos, colegios profesionales, organizaciones vecinales, etc. Llenan el espacio entre lo personal —que es a la vez lo empresarial— y el Estado. Se orientan por el bien común y por lo tanto son subsidiarios frente a la persona. Eso implica que son también subsidiarios frente a la vigencia de la economía capitalista de mercado. Pero son autónomas frente al Estado, y por tanto, el Estado es subsidiario frente a ellas.

Este es el esquematismo básico de esta doctrina preconciliar. Lo podemos resumir de la siguiente manera:

La primera columna da la implicación completa del concepto de persona. Ese es el a priori de todo, lo intocable para toda acción política en la sociedad. Es la formulación del principio eterno, del valor absoluto que subyace en esta interpretación. El bien común, en el centro, formula las condiciones sociales de existencia de esta persona absoluta que formula la exigencia frente al Estado y a los cuerpos intermedios. Del hecho de la solidaridad entre las personas resulta un hecho existencial o —si se quiere— ontológico. Estado y cuerpos intermedios se encuentran en una relación subsidiaria con las personas, formulada por el bien común. Entre ambos, por su parte, rige una relación subsidiaria, porque el Estado es también subsidiario en relación a los cuerpos intermedios.

La forma argumentista es bien evidente. El principio básico consiste en la identificación de la persona con una institucionalidad específica. El hombre, para ser persona, tiene que tener tales o cuales instituciones, que no son más que réplicas de su ser personal en el mundo social. La persona humana es identificada con una determinada estructura social, para sostener que el hombre sin esa estructura es un ser deshumanizado. Persona y estructura ya no se distinguen; la humanización es idéntica a la estructura. Aparece una verdadera magia estructural que hace desaparecer al hombre en nombre de la persona. Insistiendo en esta identidad entre estructura social y persona, la estructura es transformada en un valor absoluto y eterno, en lugar del hombre. Por tanto, aparecen derechos naturales referidos a estructuras: derecho natural a la propiedad privada, derecho natural al matrimonio indisoluble. Cualquier estructura, que se quiera levantar por encima del hombre, se declara ahora parte esencial de su ser persona. De esta manera, se la exime de cualquier evaluación crítica. En lugar de analizar las estructuras en su conveniencia, se las declara valor eterno y se las deriva de alguna pretendida



revelación divina. Y siempre, cuando se establece la identificación entre alguna estructura específica y la persona, se declara la subsidiariedad del Estado y de los mismos cuerpos intermedios en relación a ellas.

Ratzinger dio últimamente un ejemplo de esta manera de proceder. Para insistir en su reivindicación de la escuela privada, la declara simplemente una emanación de la revelación divina, para identificarla así con el ser personal del hombre. Por lo tanto, la deriva como derecho natural y declara al Estado, que no la acepta, infractor del derecho natural absoluto y eterno. Siendo, el Estado subsidiario, tendría que fomentar este derecho natural en nombre de la persona. Si no lo hace, se sale del marco de la subsidiariedad y actúa ilegítimamente. Ratzinger propugna así, el derecho de rebelión.

El mecanismo es obvio, y se puede repetir con cualquier institución específica que la Iglesia quiera imponer. En nombre del criterio de la persona y sus derechos naturales se rechaza la vigencia de cualquier criterio. Sin embargo, al elevar a esta persona hasta los cielos, se denigra al hombre. Cuando la persona se identifica con estructuras específicas, el hombre pierde sus derechos de vida. El hombre ahora tiene que vivir para el sábado, y no el sábado para el hombre. Estructuras divinizadas se levantan frente a él, y exigen adoración. Se cae así en algo que la doctrina siempre dice que quiere evitar. Se cae en la salvación del hombre por las estructuras. Las estructuras salvan, y el hombre no tiene reclamos frente a ellas. La doctrina preconciliar desemboca, de esta manera, en un simple fetichismo de las estructuras. Desemboca en la anterioridad de la propiedad privada frente al hombre.

LA DOCTRINA POSTCONCILIAR

La doctrina social postconciliar arranca desde la Encíclica *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Sin embargo, esta encíclica todavía no elabora un nuevo cuerpo doctrinal. Introduce elementos discordantes con la doctrina preconciliar, los que son desarrollados en documentos posteriores. Pero ya, en *Gaudium et spes* es perceptible la necesidad de una profunda transformación de la doctrina preconciliar.

El intento hasta ahora más conceptualizado de formular esta nueva inquietud, en términos de un cuerpo doctrinal transformado, se percibe con más claridad en la encíclica *Laborem Exercens*, publicada en 1981. Por lo tanto voy a basarme sobre todo en ella para demostrar la línea en la que tal doctrina social parece estar surgiendo.

El cambio ya se hace notar a través de un cambio significativo de las palabras. En el centro de la doctrina preconciliar está la persona; en el centro de la doctrina postconciliar está el sujeto. Se insiste ahora en que el hombre es sujeto de su vida y que, como sujeto, es trabajador. El hombre que trabaja es persona, pero en cuanto persona es sujeto del trabajo, un sujeto que decide por sí mismo.

Este sujeto que decide por sí mismo, es sujeto en comunidad con todos los otros. En cuanto sujetos de su actividad, que ahora es vista como trabajo, todos tienen la misma dignidad. Basurero, intelectual, empresario, obrero, campesino o presidente, todos tienen esta dignidad en cuanto sujetos de su trabajo. El trabajo tiene que servir a la realización de la humanidad de todos y cada uno. Por eso, todos tienen que poder trabajar y derivar de su trabajo un sustento digno. El tipo de trabajo que hacen o el producto que producen, no debe originar la negación de su dignidad como sujetos. Esto es condición para que una sociedad sea humanizada, y lo es por el carácter intrínseco de la solidaridad entre los hombres. Nuevamente se trata de una solidaridad existencial, incluso ontológica. Las muchas solidaridades humanas voluntarias existen en función de esta solidaridad existencial, intrínsecamente contenida en la propia subjetividad del hombre.

Esta visión del sujeto es sumamente activa. El punto de partida y ejecutor del trabajo, y a través de éste se proyecta sobre el mundo exterior. Lo hace para transformarlo en productos que sirven a la satisfacción de sus necesidades. El trabajo hace disponible el mundo exterior para un sujeto, cuya dignidad orienta la producción y distribución del conjunto de los productos producidos por el trabajo del conjunto de los sujetos. Pero el propio sujeto —cada uno de los sujetos— es el punto de partida y el punto de llegada de este trabajo.

Este es el concepto de subjetividad que aparece ahora en la doctrina social. Tiene analogías con el concepto de la persona en la doctrina preconciliar, pero ha pasado por una profunda transformación. Lo que ha pasado al primer plano es el trabajo que el sujeto efectúa para la satisfacción de necesidades. El sujeto se proyecta sobre el mundo exterior, pero ya no en términos de la persona. La persona de la doctrina preconciliar se proyecta sobre el mundo para transformarlo en propiedad privada, y el punto de vista de la satisfacción de las necesidades es totalmente secundario en relación a esta personalización por la propiedad privada. El sujeto en la doctrina postconciliar, en cambio, se proyecta sobre el mundo exterior, para transformarlo mediante su trabajo en función de la satisfacción de sus necesidades. La reflexión sobre la propiedad es algo posterior. Por otro lado, la doctrina preconciliar tiene mucha dificultad para concebir la solidaridad existencial entre los hombres, su necesaria sociabilidad. La doctrina postconciliar la puede establecer por la dignidad de cada uno de los sujetos como sujeto del trabajo y del consumo de un producto producido en una tierra que es de todos. Respetándose mutuamente en esta su dignidad, el producto producido es un producto común. Por lo tanto, rigen relaciones solidarias sobre su producción y distribución.

Eso implica una reconceptualización del bien común. Sigue siendo "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". (*Gaudium et spes*, 26). Pero el significado de esta definición ahora cambia. En la concepción preconciliar, el bien común afirma la institución específica de la propiedad privada y de la economía capitalista del mercado, a la cual subordina toda la satisfacción de las necesidades humanas. Ahora la relación se invierte, y no se afirma ninguna institución específi-

ca. Parte de la satisfacción de las necesidades humanas como criterio insustituible de la organización social. La sociedad tiene que ser organizada de manera tal, que cada uno pueda, a partir de su trabajo, derivar el sustento de una vida digna para sí y para los suyos. *Gaudium et spes* destaca, por lo tanto, "la vida y los medios necesarios para vivirla dignamente" como el elemento que está en "el primer lugar" del respeto al hombre. (*Gaudium et spes,* 27). Con esta valorización de la vida humana concreta ya no es compatible la fijación de una institución específica como exigencia del bien común. La fijación en una institución específica es sustituida, de esta forma, por un criterio sobre el conjunto de las instituciones, y se habla de la necesaria subjetividad de toda la sociedad. El conjunto de las instituciones tiene que ser conformado de manera tal que esta subjetividad concreta sea respetada.

El bien común, es ahora esta exigencia de conformar el sistema institucional de tal manera que la subjetividad del hombre quede asegurada. Esto implica, indefectiblemente, que la vida y los medios para vivirla dignamente tengan el primer lugar en la vida social, a partir de lo cual el conjunto de la sociedad tiene que ordenarse. No es que se reduce a eso, sino que tiene que ser formado de manera que esta subjetividad concreta tenga lugar en ella.

Eso implica una reformulación del propio principio de la subsidiariedad. Ya no se trata de una subsidiariedad del Estado en relación al mercado y a la propiedad privada, sino de una subsidiariedad de todas las instituciones en relación a la subjetividad del hombre. El Estado no es subsidiario en relación al mercado, sino que tanto el mercado como el Estado son subsidiarios en relación al sujeto humano concreto. El sujeto humano es ahora anterior a toda institucionalidad, sea ésta de mercado o del Estado. Se habla, por lo tanto, de la primacía del trabajo del hombre sobre el capital, de la persona sobre las cosas.

La *Laborem Exercens* dice refiriéndose a la sociedad orientada hacia su finalidad expresada en el bien común, como la subjetividad de la sociedad. El camino de llegar a esta subjetividad de la sociedad, lo llama socialización. Pero siempre se trata de una subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto.

En relación al orden económico, el conjunto institucional se polariza entre plan y mercado. Si ambos son subsidiarios en relación al sujeto, la relación entre ellos no puede ser de subsidiariedad. Aparece más bien un pensamiento de equilibrio entre ambos. En esta relación equilibrada, le corresponde al mercado el abastecimiento de los mercados particulares, y a la planificación el ordenamiento tal de los mercados; que los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo y de la pauperización, sean dominables. Se trata del problema de un equilibrio interinstitucional entre plan y mercado que asegure el pleno empleo, una distribución de ingresos que permita a todos una vida digna y un equilibrio ecológico en la relación del trabajo humano con la naturaleza. La planificación tiene que tener un grado tal, que dichos equilibrios sean efectivamente logrados, y más allá de esta función de la planificación opera el mercado en el abastecimiento de mercados particulares. Guardando estos límites, tanto del plan como del mercado, la relación entre plan y mercado puede equilibrarse.

Esta nueva visión del equilibrio entre mercado y plan, explica que la doctrina social postconciliar hable de la planificación económica como una función ordinaria del Estado, para salir al paso del peligro del desempleo. Extender este criterio a la distribución del ingreso y al equilibrio ecológico es una consecuencia obvia. Este equilibrio mercado-plan se puede perder en dos líneas. A partir de tal concepción de equilibrio mercado-plan, *Laborem Exercens* habla de la posibilidad de una inversión del orden, que puede aparecer por cada uno de los dos polos. Por un lado, la dogmatización de la propiedad privada y, por lo tanto, del mercado, que rompe el equilibrio al negar la planificación. Por otro, el apriorismo de la eliminación de la propiedad privada y un exceso de planificación, que lleva a la excesiva burocratización. En ambos casos la encíclica habla del economicismo, que es siempre una ruptura del equilibrio mercado-plan, que tiene que asegurar la subjetividad de la sociedad. Rompiendo el equilibrio en dirección al mercado, negando la planificación, se desarrollan los desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. Rompiéndolo hacia la planificación, negando el mercado, se desarrollan los desequilibrios del desabastecimiento de los mercados particulares. El bien común, en cambio, exige la búsqueda de una institucionalidad tal, que el equilibrio mercado-plan quede asegurado lo mejor posible.

Se trata ahora de un pensamiento de equilibrios interinstitucionales. Las condiciones de estos equilibrios se formulan a partir de la tesis general de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto concreto. La problemática no aparece solamente en relación al equilibrio mercado-plan. Vuelve a aparecer en todos los ámbitos de la sociedad en la relación entre actividades públicas y actividades particulares. Siempre la actividad pública se legitima a partir de una exigencia universal de la satisfacción de necesidades. El campo de la salud o de la educación son ejemplos obvios. Se trata de actividades que tienen que llegar a todos universalmente, sin ser discriminadas para algunos. Sobre todo no debe haber una discriminación en función de los ingresos privados de sus usuarios. Eso da una importancia clave a la salud y educación públicas. Solamente ellas pueden llegar a un servicio eficiente para todos sin mayores discriminaciones. Sin embargo, también son subsidiarias. Pero la salud pública no es subsidiaria de las instituciones privadas de salud, ni la educación pública subsidiaria de la educación privada. La institución salud y la institución educación son subsidiarias del sujeto, en cuyo servicio trabajan. Al interior de estos conjuntos institucionales aparece de nuevo una relación de equilibrio interinstitucional, en la cual el carácter universal del servicio empuja hacia sistemas públicos tanto de salud como de educación, mientras que sólo razones muy particulares pueden justificar instituciones privadas. La razón del servicio universal puede incluso excluir la conveniencia de instituciones privadas.

Eso se repite en relación a las instituciones de beneficiencia. También

ellas son subsidiarias en relación al sujeto, que ayuda espontáneamente al otro sujeto. Pero esta ayuda espontánea no es suficiente. Subsidiariamente hacen falta instituciones caritativas, y, de nuevo, la exigencia universal de ayudar a todos lleva a que aparezca un servicio público de beneficencia. Tampoco en este caso el Ministerio de beneficencia pública es subsidiario de la institución Cáritas, como institución privada de la Iglesia. Ambas son subsidiarias en relación al sujeto, que ayuda espontáneamente a su prójimo donde lo encuentre. Pero son necesarias, porque la ayuda espontánea no llega a todas las partes adonde tendría que llegar. Nuevamente la relación entre ellas es de equilibrio, en la que la exigencia universal de apoyo al desgraciado, orienta hacia la promoción de una beneficencia pública, mientras que condiciones particulares rigen sobre la necesidad de instituciones privadas.

En todos los niveles institucionales aparecen problemas parecidos, y según el objetivo concreto, los equilibrios institucionales tienen sus características propias. En el propio campo de los medios de comunicación aparece el mismo problema de la subsidiariedad de la institución a la subjetividad. Cada vez más los medios de comunicación se introducen en la vida subjetiva para aplastarla. Tendrían que ser subsidiarios de la subjetividad y de la vida interna y subjetiva del hogar. También aquí hay un problema de equilibrio interinstitucional. Es bien evidente que es mucho más fácil asegurar esta subsidiariedad en relación a la vida subjetiva en los medios públicos de comunicación que en los medios privados. Ocurre un robo de la subjetividad, precisamente de parte de los medios privados de comunicación que aplastan la vida subjetiva. Por eso hace falta una presencia, por lo menos significante, de los medios públicos de comunicación.

Este pensamiento en equilibrios interinstitucionales, que reciben su criterio de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto, implica también un cambio en las consideraciones sobre la relación entre centralización y descentralización. Muchas veces se identifica, sin más, centralización con intervención de los poderes públicos y descentralización con privatización. La doctrina postconciliar relativiza en muchos sentidos este punto de vista. Los poderes públicos no necesariamente centralizan, pueden precisamente descentralizar. Los mecanismos privados de acción descentralizan a veces, pero en otras, tienden a altos grados de centralización. El equilibrio interinstitucional, por lo tanto, no es un equilibrio entre centralización y descentralización, sino entre polos que cada uno tiene en su interior; el problema de la tensión entre centralización y descentralización. Aparece así el problema de la descentralización interna de instituciones centralizadas. Este problema no se soluciona con la privatización. Las grandes instituciones privadas tienen este problema, así como lo tienen las instituciones públicas. Una gran empresa no es una entidad descentralizada por el hecho de ser de propiedad privada. Una administración pública no es necesariamente un mecanismo exclusivamente centralizado, sino que puede ser altamente descentralizado en sus niveles de municipalidad, provincia, etc. Solamente en propiedades privadas muy pequeñas coincide el efecto descentralizador con la propiedad privada. Sin embargo, la propiedad privada de hoy es altamente centralizadora. Tiene muchas veces una capacidad centralizadora mayor que los propios Estados.

Precisamente *Laborem Exercens* se refiere a este problema con el nombre del "argumento personalista". (Nr. 15). Se trata de un argumento preferentemente dirigido, precisamente, a la descentralización en el interior de las instituciones centralizadas. Ya no es un argumento en favor de la propiedad privada, excepto en el caso de la pequeña producción. Es un argumento que insiste en una organización tal de la institución centralizada, que cada uno que trabaja en ella, puede sentirse trabajando "en algo propio". Sin esta descentralización, la institución centralizada corre el riesgo de hacer sentirse a sus trabajadores como meros instrumentos, lo que daña tanto al hombre como a la propia economía.

Recién de esta manera el pensamiento, en términos de equilibrios interinstitucionales, se completa. Orientado por la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto, se llega al criterio sobre el equilibrio de instituciones públicas y particulares, de plan y mercado. Definido el equilibrio, se vuelve al sujeto por la exigencia de la descentralización interna de las instituciones centralizadas –sean éstas públicas o privadas– para lograr una organización tal, que cada trabajador pueda sentirse trabajando en algo propio. El círculo completo define la subjetividad de la sociedad, que es la exigencia del bien común. No se trata de un proyecto político, sino de un criterio, a la luz del cual los proyectos políticos se orientan humanamente.

Teniendo esta definición del bien común como subjetividad de la sociedad, podemos volver sobre la discusión del concepto de la persona en la doctrina postconciliar. Se descubre ahora la propia subjetividad de la persona. En la doctrina preconciliar la persona no es subjetiva, sino un simple derivado de una estructura de propiedad privada. La propiedad privada sustituye la subjetividad de la persona, con el resultado de que aparece la anterioridad de la propiedad privada al propio sujeto. Eso cambia en la doctrina postconciliar, donde la persona se constituye a partir del reconocimiento del hombre como sujeto. El sujeto es ahora anterior a la persona, la persona se forma en el proceso de reconocimiento del sujeto. Al lograr la subjetividad de la sociedad, se logra estabilizar al hombre como persona.

Que el hombre sea reconocido en su subjetividad, implica que se puede formar autónomamente como persona. En la tradición del personalismo el concepto de la persona implica el otro de la autonomía. Para que el hombre sea persona, tiene que ser reconocido en su autonomía. Sin embargo, este reconocimiento de la autonomía de la persona se basa en el reconocimiento de su subjetividad, que se lleva a cabo por la subjetividad de la sociedad. El hombre llega a ser persona en el grado en que puede vivir autónomamente su subjetividad.

También la doctrina preconciliar une el concepto de la autonomía con el de persona. Sin embargo, no toma en cuenta la subjetividad del hombre, en su anterioridad tanto a la sociedad

como a la persona. Por lo tanto, hace descansar la autonomía de la persona en la propiedad privada. Entonces, de la necesaria autonomía de la persona se deriva la necesidad de la propia economía capitalista de mercado como su sustento. Sin embargo, tal autonomía de la persona existe para unos solamente porque para otros no existe; así como la propiedad privada capitalista existe para unos, porque no existe para otros. Se trata de una autonomía de la persona, la que es esencialmente elitista e impide un reconocimiento universal del hombre como persona.

Por eso, en la doctrina postconciliar, aparece la persona y su autonomía basada más bien en los derechos sociales de la persona, y no en la propiedad privada. Se trata de los derechos sociales –derechos asegurados por la sociedad orientada por la subjetividad– que surgen del reconocimiento de la subjetividad de la persona: derecho al trabajo, a una vida digna, a la salud, a la educación. Al constituir derechos efectivos, aseguran la autonomía de la persona, y hacen posible que el sujeto humano exista como persona. Como tal, puede ser libre. A la subjetividad de la sociedad, corresponde por lo tanto una persona autónoma, por el reconocimiento de sus derechos sociales. La propiedad privada deja de ser el sustento básico de la autonomía de la persona, con el resultado de que el reconocimiento del hombre como persona ahora puede ser universal, y no solamente para una élite. Eso no excluye que también alguna propiedad privada apoye la autonomía de la persona. Pero sólo secundariamente, y adicionalmente a las garantías fundamentales contenidas en los derechos sociales de la persona. Eso corresponde al carácter generalmente secundario de los problemas de la propiedad en la subjetividad de la sociedad. Se trata siempre de construir el sistema de propiedad entre sus varias formas de propiedad pública, cooperativa, o privada, de manera tal que sea compatible con esta subjetividad de la sociedad y que la apoye. La subjetividad de la sociedad ya no puede definirse por un determinado sistema de propiedad, sino solamente por el equilibrio interinstitucional que impone las condiciones que el sistema de propiedad tiene que cumplir.

Los propios cuerpos intermedios –siempre vinculados con la autonomía de la persona y su sustento necesario– tienen que ser introducidos como elemento de subjetivización de la sociedad, y un apoyo decisivo para asegurarla. Como tal, siguen siendo subsidiarios del sujeto, mientras el Estado es subsidiario frente a ellos. Esta estructura básica de la doctrina postconciliar la podemos resumir en el siguiente esquema:

La categoría clave es el hombre como sujeto, que es sujeto en comunidad, lo que se expresa por el principio de solidaridad. Del sujeto en comunidad surge el bien común, que orienta la sociedad a la subjetividad, por los equilibrios interinstitucionales que se constituyen en subsidiariedad al sujeto. Estos equilibrios definen la persona en su autonomía, basada primariamente en los derechos sociales y, secundariamente, en la propiedad privada. De la subjetividad de la sociedad junto con la autonomía de la persona, surge la libertad.

El bien común orienta toda la institucionalidad del Estado, plan y mercado, hacia una relación subsidiaria con el sujeto. De esta manera, la lógica de la subjetividad de la sociedad resulta ser una lógica de las mayorías.

Núcleo central del esquema es el circuito que pasa del sujeto en comunidad al bien común, como equilibrio interinstitucional subsidiario del sujeto en su autonomía, resultando el hombre en su sujetividad como persona.

EL IMPACTO POLITICO DE LA DOCTRINA POSTCONCILIAR

Es muy notable el hecho de que la reformulación de la doctrina social, anteriormente analizada, ha tenido muy poco impacto, tanto en la Iglesia católica como en las sociedades, en las cuales ésta Iglesia existe. En la misma Iglesia empezó, con la aparición de la doctrina postconciliar, un largo debate de recuperación por parte del sector conservador. Este fenómeno se reforzó, precisamente, después de la aparición de la *Laborem Exercens*, la encíclica del Papa Juan Pablo II. Cuando el Cardenal Ratzinger en su *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*, hace referencia a la doctrina social, no lo hace sino en términos de la doctrina preconciliar, mezclándola con algunas palabras claves tomadas de la *Laborem Exercens*, sin transmitir su significado. Si bien esta doctrina postconciliar ha sido asumida por los teólogos de la liberación en América Latina, la jerarquía dio muy poca resonancia a este hecho.

Ciertamente, tomada en serio, la doctrina postconciliar es sumamente conflictiva. Y lo es especialmente frente a la sociedad burguesa actual. Precisamente en la *Laborem Exercens* se puede percibir este hecho. Esta encíclica habla, por un lado, de la subjetividad de la sociedad, a la cual contrapone la pérdida de la subjetividad en el "economicismo", siendo éste un fenómeno de apriorismo en relación a la estructura económica. Distingue, por lo tanto, dos economicismos: aquel del mercado y el de la planificación. Se

trataría, por un lado, de un apriorismo de la propiedad privada, y, por el otro, de un apriorismo de la abolición de la propiedad privada. Por la crítica de estos apriorismos, se establece la subjetividad de la sociedad a través de un equilibrio plan-mercado.

Eso implica una crítica tanto a los sistemas capitalistas como socialistas actuales. Sin embargo, resulta que esta crítica se encuentra en las sociedades socialistas con muchas tendencias propias que apuntan en la misma dirección. Por diversas razones y entre ellas, también la razón de la eficacia económica— las sociedades socialistas actuales están suavizando el apriorismo de la abolición de la propiedad privada y de la planificación, lo que implica una orientación creciente hacia la subjetividad de la sociedad. En las sociedades capitalistas, en cambio, hay una tendencia contraria hacia un apriorismo siempre más absoluto de la propiedad privada. Toda la ideología del capitalismo actual gira alrededor de la concepción del mercado capitalista como *societas perfecta,* que es constituida por este apriorismo de la propiedad privada. Por eso, una afirmación decidida de la doctrina postconciliar llevaría a un conflicto profundo con el imperio del mundo occidental, y encuentra posibilidades de diálogo precisamente en los países socialistas. Pero la Iglesia es predominantemente una Iglesia del mundo burgués, y dependiente de él. Por lo tanto, habrá necesariamente corrientes muy fuertes para recuperar la doctrina preconciliar, que además para los nuevos movimientos del tipo del *Opus Dei* y de *Comunio* es la única aceptable. Así, la recuperación lleva a la inmunización de la doctrina postconciliar. Ella subsiste solamente con muchas ambivalencias.

Sin embargo, hay un problema adicional. Cuando se desarrolló la doctrina postconciliar con su concepto de la subjetividad de la sociedad, se pensaba muy poco en las implicaciones de una visión de este tipo. La subjetividad de la sociedad se concebía sobre todo en relación a la economía, y a las críticas de los economicismos y los apriorismos respectivos. Pero esta subjetividad es necesariamente mucho más amplia. Relativiza toda institucionalidad respecto a la vida corporal y concreta del hombre. No puede referirse únicamente a las estructuras e instituciones económicas. La institucionalidad comprende también dos instituciones, cuya subjetividad entra en cuestión: *el matrimonio y la Iglesia.* El concepto de subjetividad implica que no hay ninguna sociedad perfecta. No niega solamente a las instituciones económicas de la planificación y del mercado el carácter de institución perfecta. Lleva implícita la crítica más allá de estas instituciones, para exigir también la subjetividad de las instituciones matrimonio e Iglesia. Si todas las instituciones son subsidiarias en relación al sujeto concreto, éstas tendrán que serlo también. Ahora bien, el Concilio Vaticano II ya había dejado de hablar de la Iglesia como institución perfecta. Desmistificando la imaginación de la Iglesia como sociedad perfecta, había anunciado la Iglesia más bien como misterio. Ese era un paso importante para extender el principio de la subjetividad a la propia Iglesia. Sin embargo, la posible transformación de la Iglesia chocó con resistencias intraeclesiales mucho mayores que la declaración de la subjetividad de las instituciones económicas. Eso se explica también, porque el primer gran choque entre el Vaticano y la Teología de la Liberación se produjo a raíz de la eclesiología y no de la teoría social. Leonardo Boff había cuestionado la concepción de la Iglesia como *societas perfecta,* y la había enfocado como misterio de la humanidad, siguiendo muy de cerca a la eclesiología del Concilio. Pero ahora ya no había duda de que la declaración de subjetividad de planificación y mercado se iba a extender a la subjetividad de la propia Iglesia. La crítica del poder del capital y del Estado implicaba la crítica del poder de la Iglesia. Como consecuencia, de la reformulación del poder del capital y del Estado, el poder de la Iglesia tenía que reformularse también. En ese momento, la doctrina postconciliar chocó con toda teología conservadora, siendo el actual Papa un representante de esta teología. A los conservadores les vino el *horror vacui.* Eso con más fuerza todavía porque las reacciones, especialmente en Europa y Estados Unidos, hicieron claro que la subjetividad de las instituciones iba a incluir la concepción del matrimonio, que tampoco podría sobrevivir como concepción de una *societas perfecta,* lo que tradicionalmente ha sido así en la Iglesia Católica.

Una vez aparecidas estas consecuencias, el punto de vista conservador volvió al poder y empezó a aplacar los logros de la doctrina postconciliar. Por supuesto, no se ha declarado su ilegitimidad ni se la ha anulado; pero la deja lo más marginada posible. Su desarrollo futuro depende, por consiguiente, de un debate teológico a niveles mucho más profundos de lo que la simple referencia a una doctrina social hace sospechar. Se trata ahora de un debate de toda una teología conservadora centrada en la teología del dolor, del sufrimiento y de la cruz en favor de una teología de la vida, de la nueva tierra y de la resurrección. Se trata de la discusión sobre la vida corporal y concreta como referencia de juicio sobre toda la vida humana. ●

Las Instrucciones del Vaticano sobre la Teología Latinoamericana de Liberación[1]

Luis N. Rivera Pagán[2]

Señor la injusticia nos duele y oprime, ponte a nuestro lado, somos los humildes . . . (Misa popular salvadoreña).

EL NUEVO PROTAGONISTA TEOLOGICO DE LA HISTORIA

La discusión pública internacional sobre la teología latinoamericana de la liberación ha aumentado dramáticamente en los últimos años, saliendo del interior de los seminarios teológicos y alcanzando la primera plana de los principales periódicos. Esto se debe al interés que la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe* (SCDF) ha mostrado en ella, evidenciado en el cuestionamiento de la obra teológica del peruano Gustavo Gutiérrez, el silenciamiento compulsorio, por casi un año, del brasileño Leonardo Boff y la publicación de dos *Instrucciones* oficiales sobre ella.

Estos documentos poseen finalidades distintas, aunque alegadamente, complementarias. El primero, aprobado el 6 de agosto y hecho público el 3 de septiembre de 1984, es *crítico* y *negativo*. Su objetivo es censurar la teología latinoamericana de liberación. El segundo, aprobado el 22 de marzo y dado a la luz pública el 5 de abril de 1986, es *positivo* y *expositivo* intenta sentar las líneas fundamentales de la "auténtica teología de la liberación", a la que se alude en el primer documento (vi, 7).[3]

El primero se llama *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"* y se le conoce en círculos eclesiásticos como *Libertatis nuntius;* el segundo, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* o *Libertatis conscientia.* Llevan las firmas del cardenal Joseph Ratzinger y del arzobispo Alberto Bovone, prefecto y secretario, respectivamente de la SCDF.

Sería un error, sin embargo, considerarlos sólo opiniones teológicas de dos prominentes pensadores. Constituyen declaraciones oficiales y autorizadas de la principal comisión eclesial encargada de preservar la ortodoxia de la doctrina católica. Su texto, además, ha sido aprobado, en audiencia especial, por Juan Pablo II, Sumo Pontífice de la Iglesia Católica Romana.

Constituyen un hito decisivo en la historia de la difícil relación entre el Vaticano y la más importante producción teológica nacida en América Latina. Lo que no creo que tengan es la capacidad de concluir tal historia. Mientras subsistan condiciones de miseria e injusticia, mientras los cristianos afirmen el carácter redentor de la acción divina en la historia y esta fe busque conceptualizarse, alguna forma de reflexión teológica sobre la liberación y la libertad tendrá lugar prioritario en la vida intelectual de las comunidades cristianas.

La teología de la liberación no es mera moda intelectual. Procede del gemir de un pueblo pobre y sufrido y de la lectura de muchos pasajes bíblicos —en los profetas y en los evangelios— que expresan, en dialéctica de denuncia y anuncio, las ansias de libertad de otro pueblo que a pesar de su alteridad histórica y geográfica, comparte injusticias y fidelidades similares.

Los dos *Instrucciones* reflejan algo de gran importancia: Con la teología de la liberación, América Latina asume un *papel protagónico en la historia de las ideas teológicas.* Es cierto que en el siglo 16 hubo intensa discusión sobre la naturaleza (¿animal? ¿humana? ¿espiritual?) de los habitantes del Nuevo Mundo; pero, en ella éstos fueron *objeto* de debate. Ahora, por vez primera los latinoamericanos entran de lleno a ser *sujetos* del quehacer teológico y, al hacerlo, desafían los patrones tradicionales del pensamiento cristiano.

Confieso que estas líneas son de carácter *preliminar.* Presentan más provocaciones a la reflexión que soluciones finales a los dilemas que surgen de los documentos en cuestión. Esto no es mera táctica didáctica. Admito mi perplejidad ante la dificultad de conciliar las *convergencias* y las *divergencias* entre ambos documentos. No comparto la mayoría de las reacciones que he podido leer, las cuales provienen, sospecho, de excesiva precipitación en solucionar lo que, por el contrario, es complejo laberinto teológico. Esta exposición es, por tanto, más bien informe de progreso en el análisis del juicio que Roma hace sobre una de las más importantes corrientes teológicas del último cuarto de siglo. Se ubica al nivel hermenéutico de seguir pistas, articular sospechas, emitir hipótesis.

1. Ponencia dictada el 14 de octubre de 1986 en la Universidad de Puerto Rico, como clausura del ciclo de conferencias "Nuevas formas del pensamiento teológico en América Latina". Una versión más breve se presentó ante el Pen Club de Puerto Rico, el 18 de abril de 1986 y se publicó bajo el título "El Vaticano y la teología de liberación", *Apuntes,* Vol 6, No. 3, Otoño de 1986, págs. 51-60.

2. Catedrático auxiliar en el Departamento de Humanidades de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico. Es vicepresidente internacional de la *Conferencia Cristiana por la Paz,* presidente de su comité regional para América y el Caribe y de la sección puertoriqueña de *Amnistía Internacional.*

3. Ambos documentos se han publicado por "L'Osservatore Romano", edición castellana, el 9 de septiembre de 1984, págs. 7-10, y el 13 de abril de 1986, págs. 15-21, respectivamente; y por Ediciones Paulinas, Bogotá, Colombia, 1986.

LIBERTATIS NUNTIUS. CRITICA A LA CRITICA

A pesar de ciertas ambigüedades, el objetivo del primer documento es fácilmente reconocible. Pretende hacer la crítica y refutación autorizada, es decir, desde las prerrogativas de las autoridades de la Iglesia Romana, de la teología latinoamericana de la liberación. Es harto difícil, moderar o atenuar afirmaciones como las siguientes:

> El presente documento sólo tratará de las producciones . . . que bajo el nombre de "teología de la liberación" proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma (VI, 9).
> El mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia . . . se encuentra cuestionado en su globalidad por las "teologías de la liberación (IX, 1).

Los teólogos de la liberación erran, se afirma, al "caer" en un "inmanentismo historicista" (IX, 3), en un "mesianismo puramente temporal" (IX, 4), en "una politización radical de las afirmaciones de la fe y los juicios teológicos" (IX, 6). Cometen el error de "reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre" (VI, 5). Se les acusa de uso indebido del marxismo, el cual se describe de la siguiente manera:

> Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de sus libertades y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista (VII, 9);

y, de emplear una hermenéutica bíblica racionalista y política.

> La nueva *hermenéutica* inscrita en las 'teologías de la liberación' conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura (X, 5).

Se ha llamado la atención correctamente a la naturaleza caricaturesca de este primer documento. Ningún teólogo importante de la liberación se reconoce justamente retratado en el análisis que de dicha teología se hace. La reacción de los hermanos Boff, Leonardo y Clodovis, es exacta: "Los teólogos de la liberación . . . difícilmente se reconocen en la descripción de la teología de la liberación que éste hace".[4] Al no referirse a teólogos específicos y a obras particulares, los autores del documento se mantienen a salvo de la responsabilidad de demostrar tan categóricas afirmaciones, cosa que sería norma hermenéutica primaria de cualquier intento "laico" de emitir juicio sobre una tendencia intelectual. Por ello, varios teólogos de la liberación han optado por no darse por aludidos.

Pero, como ha señalado el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo,[5] no vale tal astuto intento de evasión. Se trata de una seria censura a la teología de la liberación por parte de la institución eclesiástica comisionada de proteger la ortodoxia y denunciar la heterodoxia, la cual ha recibido, además, aval papal de Juan Pablo II. No puede desprenderse el documento del cuestionamiento a Gustavo Gutiérrez y del silenciamiento de Leonardo Boff. Ni de las críticas del Vaticano a la "iglesia popular". Tampoco del respaldo a la conservadora jerarquía nicaragüense en la disputa que ésta mantiene con el gobierno revolucionario sandinista.[6]

Por ello, se impone su escrutinio crítico. *Libertatis nuntius* es susceptible, en mi opinión, de tres reservas importantes.

Primeramente, su descripción del alegado inmanentismo y reduccionismo no hace justicia a la teología latinoamericana de la liberación. En su libro *Teología de la liberación*, publicado en 1971, que popularizó el tan controvertido concepto, e inició la sistematización de este pensamiento teológico, Gustavo Gutiérrez define y analiza tres niveles de significación del concepto liberación. Por su importancia en el desarrollo posterior de la teología latinoamericana de la liberación, nos permitimos citar extensamente uno de sus pasajes claves:

> Podemos distinguir . . . tres niveles de significación, que se interpenetran recíprocamente del término liberación . . .
> 1. Liberación expresa, en primer lugar las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso, económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos . . .
> 2. Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino . . .
> 3. Finalmente . . . en la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión y lo hace auténticamente libre . . .
> Estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo.[7]

La riqueza del análisis de Gutiérrez, y de los esfuerzos que tanto él como la mayoría de los teólogos latinoamericanos cuestionados por la SCDF, hacen para desarrollar de manera integral, no reduccionista, el concepto de liberación, contrasta agudamente con la desafortunada caricatura presentada por *Libertatis nuntius*. El lector imparcial y objetivo de la teología latinoamericana concordará con la respuesta de los hermanos Boff:

> Esta (la teología de la liberación) habló desde el principio, y sigue hablando de liberación integral. Este concepto comprende también la dimensión trascendente de la fe: la liberación del pecado para la comunión en la gracia con Dios . . . Y los teólogos de la liberación siguen hablando de gracia y pecado, fe e incredulidad, de conversión y oración . . . Hay que hablar de la profunda eclesialidad de esa teología que se elabora prioritariamente, no en el mundo académico, sino en contacto vivo con la vida de la Igle-

4. Leonardo Boff y Clodovis Boff: "Cinco observaciones de fondo sobre la teología de la liberación", *Selecciones de Teología*, Vol. 23, No. 92, octubre a diciembre de 1984, págs. 265.
5. *Teología de la liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985).
6. Juan Luis Segundo, en atrevida crítica, escribe: "El Sumo Pontífice, en una emocionante y emocionada intervención en Ayacucho (Perú), urgió y exigió a los guerrilleros del Sendero Luminoso que hicieran la paz y depusieran las armas. No lo urgió ni lo exigió, cuando visitó Nicaragua, a las guerrilas que, apoyadas oficialmente por los Estados Unidos, luchan contra el Estado y el pueblo nicaragüense dentro y fuera de sus fronteras". *Ibid.*, pág. 190.
7. *Teología de la liberación: Perspectivas* (4ta edición) (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972), págs. 67-69.

> sia . . . y cuya reflexión en materia de espiritualidad sea quizás lo mejor que haya producido.[8]

En segunda instancia, ningún marxista serio estaría de acuerdo con la antes citada definición del marxismo. Al marxismo se le trata como encarnación absoluta y uniforme del mal, teniendo como centro estructurador de significado al ateísmo y el antihumanismo. Como correctamente reaccionara el teólogo Josep Vives al documento de trabajo que precedió la *Instrucción:*

> Hoy resulta obvio que existen, incluso entre los marxistas, disensiones importantes respecto a sus opciones fundamentales, pues ideas como "lucha de clases" o "revolución" tienen significados muy distintos que ya no permiten hablar del "marxismo" sino de la existencia de "muchos marxismos".[9]

Las divergencias y disputas entre teóricos y políticos marxistas son en ocasiones, tan profundas que sorprende el molde monolítico, verdadero lecho de Procusto, que intenta imponerle la SCDF. Aunque algunos apologistas del documento puedan señalar las violaciones de los clásicos derechos humanos cometidas por algunos regímenes marxistas, esto sería como si se tratara de dilucidar la esencia del cristianismo partiendo de las cruzadas y la Inquisición. O del *Syllabus* de S.S. Pío IX, que de haberse impuesto hubiése impedido, entre muchas otras cosas, esta conferencia.[10]

En tercera instancia, aunque es cierto que los teólogos latinoamericanos de liberación rompen con la tradicional condena global que la iglesia cristiana ha hecho del marxismo, su postura ante éste no es la de adopción acrítica e ingenua. Por el contrario, son notorias a cualquier lector interesado, la abundancia de observaciones críticas de estos teólogos a la dogmatización sufrida por el marxismo y su conversión en cosmovisión totalizante y atea. Difícilmente puede encontrarse una crítica más severa y aguda de este fenómeno que la realizada por el teólogo mexicano católico José Porfirio Miranda en su libro *El cristianismo de Marx.*[11]

La postura de estos teólogos con el marxismo es de *diálogo crítico* que difiere drásticamente de la anatemización tradicional, pero, también de la ingenua asimilación de principios y conceptos. Los rasgos que valoran en el marxismo son: a) la metodología de análisis de conflictos sociales; b) la opción militante por los oprimidos; c) la crítica a los abusos ideológicos de la religiosidad popular; y, d) la visión utópica de una sociedad libre de explotación. Los teólogos latinoamericanos de la liberación han estado siempre, sin embargo, conscientes de la recurrente dogmatización de este método analítico; que los intereses partidistas en ocasiones obnubitan la opción por los oprimidos; que el ateísmo marxista asume frecuentemente expresiones intolerantes; y, que la dictadura del proletariado desplaza en varias instancias a la utopía comunista.

El uso innovador que estos teólogos hacen del marxismo ha sido muy discutido y, con cierta validez, comparado con la osadía de Santo Tomás de Aquino, quien en el siglo 13 fue, en más de una ocasión, censurado por emplear críticamente en su reflexión teológica al pagano Aristóteles. Por ello, sorprende la superficialidad con que *Libertatis nuntius* trata el tema.

La primera *Instrucción* por consiguiente, no ofrece muchas dificultades analíticas. Carece de matices ambivalentes y grises. El problema hermenéutico serio lo presenta la segunda.

LIBERTATIS CONSCIENTIS. LA TEOLOGIA DE LIBERACION ORTODOXA

La primera dificultad en su reciente aparición, que no ha permitido madurar el proceso intelectual, necesariamente colectivo, de exégesis y reflexión. Este trabajo forma parte de ese proceso emergente de diálogo teológico sobre los alcances y limitaciones, retos y oportunidades presentados por la segunda *Instrucción, Libertatis conscientia.*

Resaltan varias pistas iniciales. No es casual el contexto de su publicación. Ocurre pocos días después de una crucial reunión, del 13 al 15 de marzo, en Roma, entre Juan Pablo II, el cardenal Ratzinger y 21 obispos brasileños, que componen el liderato de la conferencia episcopal brasileña.

La actividad se describe por "L'Osservatore Romano" como "encuentro informal destinado a profundizar en fraterno diálogo temas relativos a la vida y actividad de la Iglesia en Brasil". En realidad es un evento fuera de lo ordinario, ya que ocurre tras terminar las visitas "ad Limina Apostolorum Petri et Pauli" del episcopado brasileño. Su objetivo evidente, aunque no explicitado públicamente, es el de limar asperezas creadas por *Libertatis nuntius.* La peculiaridad de este encuentro la señala muy sutilmente el Papa en su alocución inicial.

> Desde su primer anuncio se ha subrayado fuertemente la singularidad del acontecimiento. En vez de singularidad sería preferible hablar de novedad . . . El hecho de que corresponda a la Iglesia en Brasil, con sus ciento diez millones de fieles y más de trescientos obispos, el privilegio de la "primera vez" . . . no debería sorprender a nadie. Por lo demás, *novedad* no significa *emergencia* . . . La única intención es la de reforzar aún más una comunión –la de los Pastores de un inmenso país . . . con el Sucesor de Pedro . . . donde muchos elementos conspiran para herirla y eliminarla.[12]

¿Por qué la "novedad" del encuentro a tan alto nivel? Para consolidar la "comunión" entre la iglesia brasileña y Roma, contra la cual "muchos elementos conspiran". Se alude así a las críticas de que ha sido objeto la primera *Instrucción* en Brasil. Pero si algo caracteriza al actual Sumo Pontífice es la franqueza y ubica en el clímax de su alución el problema central, el ver-

8. *Op. cit.,* pág. 266. Como ejemplo notable de teología espiritual, véase: Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo,* Lima: CEP, 1983).
9. "Sobre la teología de la liberación: Contribución a un tema en conflicto", *Selecciones de Teología.* Vol. 23, No. 92, octubre a diciembre de 1984, pág. 251.
10. Para el texto completo del *Syllabus.* Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres.* (Barcelona: Herder, 1963), págs. 404-413.
11. México, 1978.
12. "L'Osservatore Romano", edición castellana, 30 de marzo de 1986, pág. 6.

dadero motivo de la reunión: "No sería realista suponer que en estos diálogos intensos de estos días no se plantee de vez en cuando la cuestión incandescente de la 'teología de la liberación' ". Y tras referirse a la nueva *Instrucción* a punto de darse a publicidad, concluye:

> Deseo -y estoy seguro que lo deseáis también todos- que de las reflexiones de estos días, desapasionadas y fraternas, surja una conciencia más viva de los elementos positivos de la legítima "teología de la liberación" . . . [13]

El problema crucial se pone sobre la mesa de discusión, ¿cómo pasar de la delicada situación intereclesiástica causada por la primera *Instrucción*, sin negar su contenido —no puede olvidarse que había sido aprobada por Juan Pablo II— a la consideración de "los elementos positivos" de una "legítima teología de la liberación"? Ese sería el tema central de las discusiones con la jerarquía brasileña y por eso el evento culmina con el cardenal Ratzinger reseñando la nueva *Instrucción*.

El mismo periódico señala significativamente que: "El último día, por la tarde, el cardenal Ratzinger presentó el contenido del documento "Libertad cristiana y liberación". [14] La jerarquía eclesiástica brasileña, por consiguiente, fue la primera en conocer la segunda *Instrucción*. No creo que esto haya sido mero gesto de cortesía. El asunto era considerado clave para las relaciones entre la iglesia brasileña y la curia romana.

Juan Pablo II en su alocución final del encuentro alude, de nuevo sutilmente, a las divergencias de opiniones existentes al elogiar "la *libertad de expresión* con la que, incluso dejando aparecer las legítimas diferencias, los hermanos se han confrontado en busca de la verdad". Pero, nuevamente recalca el propósito del encuentro: propiciar el foro interno y privado para dilucidar las diferencias y lograr acuerdos que impidan disputas públicas entre la curia romana y la Conferencia Episcopal Brasileña. Por ello Juan Pablo II supedita la libertad de expresión al "anhelo de *comunión más perfecta*". Comunión entre los brasileños pero, sobre todo con el Papa: "Comunión, además, con aquel que, *sola Dei gratia*, recibió y, sostenido por la misma gracia, procura ejercer todos los días el mandato de 'confirmar a los hermanos' ". [15]

Acontecieron la reunión y la publicación del nuevo documento *pocos días antes* de la asamblea general de la conferencia episcopal brasileña, que tuvo lugar del 9 al 18 de abril. Era importante, para el Vaticano, lograr acuerdos mínimos con la jerarquía brasileña *antes* de la asamblea. Sin omitir que en la víspera de editarse el documento, se suspendió el silenciamiento a Boff, quien, no olvidemos, es brasileño.

¿Cuál es la importancia específica, en este contexto, de Brasil? Brasil es el país de mayor población católica en el mundo. Su Conferencia Episcopal, con 367 obispos, está al nivel, en número y fuerza política, de la de Italia y los Estados Unidos. Fueron sobre todo obispos brasileños quienes obstaculizaron los intentos de ciertos jerarcas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) de proscribir la teología de la liberación, en 1979, en Puebla. La iglesia brasileña, además, se convirtió, bajo la dictadura militar, en promotora activa del respeto a los derechos humanos. Quizás en ninguna otra parte han surgido con tanta fuerza y dispersión como en esta nación, las comunidades eclesiales de base, la llamada "iglesia popular". Finalmente, un fuerte sector del episcopado brasileño no pudo disimular su incomodidad frente a la primera *Instrucción* y al trato dado a Leonardo Boff. [16]

Por ello, Juan Pablo II aprovecha para, en su mensaje del 9 de abril a la asamblea general episcopal brasileña, volver a acentuar el problema de la "verdadera" teología de la liberación. El acento se desplaza de la crítica a los "errores" de la teología latinoamericana de la liberación, a la urgencia de:

> Que se desarrolle, en perfecta sintonía con la fecunda doctrina contenida en las dos citadas *Instrucciones*, una reflexión teológica plenamente adherente a la constante enseñanza de la Iglesia en materia social y, al mismo tiempo, apta para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social y de la equidad, de la salvaguarda de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad humana basada en la fraternidad y en la concordia . . . [17]

El objetivo es evidente: Clausurar la rebelde teología de liberación que hasta ahora se ha desarrollado en América Latina y promover una de mayor docilidad a la jerarquía eclesial y cuya ortodoxia sea indudable. Libre, naturalmente de elementos contaminantes provenientes del diálogo con el marxismo. [18] Por eso el Papa recalca los elementos armónicos que deben sustituir la actitud conflictiva de varios teólogos latinoamericanos. La "nueva" teología de la liberación debe desarrollarse:

> *En armonía y coherencia* con las enseñanzas del Evangelio, de la Tradición viva y del perenne Magisterio de la Iglesia . . . Dios os ayude a velar incesantemente para que esa correcta y necesaria teología de la liberación se desarrolle en Brasil y en América Latina *de modo homogéneo y no heterogéneo* respecto a la teología de todos los tiempos, en plena fidelidad a la doctrina de la iglesia, atenta a un amor preferencial, no excluyente ni exclusivo por los pobres. [19]

Con esto llegamos a la segunda pista importante. La nueva *Instrucción* silencia todo tipo de crítica o censura explícita o específica contra la teología latinoamericana de la liberación. Se mantiene en todo momento al nivel expositivo y positivo, libre de posturas anatemizantes.

Añadamos que la exégesis bíblica del segundo documento tiende

13. *Ibid.*, pág. 7.
14. *Ibid.*, 6 de abril de 1986, pág. 5.
15. *Ibid.*, 30 de marzo de 1986, pág. 8. La italización procede del texto mismo.
16. Al cardenal Aloisio Lorscheider, presidente de la comisión doctrinal de la Conferencia Episcopal Brasileña se le impidió participar en el cuestionamiento que la SCDF hiciera a Boff, en Roma. Adolfo Abascal-Jaén, "The Offensive Against Latin American Liberation Theology", *International Intercommunications*, No. 31 bis, November 1984, pág. 3.
17. *Ibid.*, 27 de abril de 1986, pág. 12.
18. El temor al "contagio" marxista es intenso en el Vaticano. Véase: Françoise Houtart, "La peur d'une contagion marxiste", *Le monde diplomatique*, No. 363, junio 1984, págs. 1, 6-7.
19. *Op. cit.*, 27 de abril de 1986, pág. 12.

menos a la despolitización de las Escrituras. Se evita, por ejemplo, la extrema espiritualización que hace el primer documento del evento del éxodo. ("En lugar de ver, con San Pablo, en el Exodo, una figura del bautismo [CF. 1 Cor. 10, 1-2], se llega al límite de hacer de él un símbolo de la liberación política del pueblo" X, 14).

Tampoco posee el documento el *pathos* antimarxista y anticomunista del anterior. Incluso llega a reconocer la legitimidad, citando expresiones a tales efectos de Pío XI y Pablo VI, de la insurrección armada contra las tiranías, aunque *sólo* como recurso de *extrema et ultima ratio.* No encontramos la diatriba del anterior contra la teoría de la lucha de clases.

Estas pistas han llevado a varios observadores a adelantar la hipótesis de una transformación radical en la actitud del Vaticano respecto a la teología de la liberación. Creo necesario advertir contra conclusiones precipitadas. Como toda buena trama detectivesca, las primeras pistas pueden resultar engañosas. El segundo documento anticipa estas reacciones iniciales y pretende refutarlas de antemano, recalcando su continuidad con el anterior.

> La Iglesia de Cristo hace suyas estas aspiraciones [de libertad] ejerciendo su discernimiento a la luz del Evangelio . . . Tales aspiraciones revisten a veces, a nivel teórico y práctico, expresiones que no siempre son conformes a la verdad del hombre, tal como ésta se manifiesta a la luz de la creación y de la redención. Por esto la Congregación para la Doctrina de la Fe ha juzgado necesario llamar la atención sobre "las desviaciones y los riesgos de desviación ruinosos para la fe y para la vida cristiana". Lejos de estar superadas, las advertencias hechas parecen ser cada vez más oportunas y pertinentes.
> La Instrucción –*Libertatis nuntius*– *sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* anunciaba la intención de la Congregación de publicar un segundo documento que pondría en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación. La presente Instrucción responde a esta intención. Entre ambos documentos existe una relación orgánica. Deben leerse uno a la luz del otro (LC, 2).

No me parece que esta aclaración, que prologa la segunda *Instrucción* sea mero artificio de continuidad. Por el contrario me parece una afirmación pivotal que trasciende las meras argucias diplomáticas. Es significativo que al publicar el documento, "L'Osservatore romano", recalca este pasaje, repitiéndolo y acentuándolo en apartado especial.[20]

El documento, en mi opinión, se mantiene, en lo esencial, dentro de la misma tendencia teológica del anterior. Existe entre ambos mayor continuidad teológica de lo que a primera vista parece. Se mantiene la concepción invidualista y personalista del pecado. La clave de la transformación social se encuentra en la conversión subjetiva e individual. Es en este sentido que deben interpretarse afirmaciones claves como la siguiente:

> El sentido primero y fundamental de la liberación que se manifiesta así es el soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado.
> En esta experiencia de salvación el hombre descubre el verdadero sentido de su libertad, ya que la liberación es restitución de la libertad. Es también educación de la libertad, es decir, educación de su recto uso. Así, a la dimensión soteriológica de la liberación se añade su dimensión ética (LC, 23).

Esta "dimensión ética" de la liberación, que se fundamenta sobre su "dimensión soteriológica", pero que debe distinguirse de y subordinarse a ella, percibe, como escándalo toda violación a la dignidad humana. Especialmente . . . el aborto –"De manera particular, la Iglesia se vuelve con afecto maternal hacia los niños que, a causa de la maldad humana, no verán jamás la luz . . ."(LC, 68)

Los autores de la *Instrucción* siguen de cerca dos encíclicas de Juan Pablo II, *Redemptor hominis* y *Laborem Exercens.* De aquí el acento en la dignidad del ser humano como *imago Dei*, en la "civilización del trabajo", y en la crítica a los regímenes marxistas. Refleja fielmente el pensamiento del Sumo Pontífice polaco la siguiente afirmación: "¿Por qué unos movimientos de liberación, que han suscitado inmensas esperanzas, terminan en regímenes para los que la libertad de los ciudadanos, empezando por la primera de las libertades que es la libertad religiosa, constituye el primer enemigo?" (LC, 19).

Significativo, sobre todo, es lo que *no* dice el documento. No incluye afirmación positiva alguna que exprese el reconocimiento de la validez, de la importancia, de la legitimidad de la reflexión, a la luz del evangelio, de la teología latinoamericana de la liberación, como proceso teórico concreto, específico.

Eso es lo que se requería y se necesitaba. Y eso es lo que la segunda *Instrucción,* no menos que la primera, se niega a reconocer y admitir. Se mantiene al nivel abstracto del valor, innegable sin duda, de la libertad y de los procesos de liberación. Pero, al no dirigirse al punto central en cuestión, permanece la censura autorizada y autoritaria de la teología latinoamericana de la liberación *tal como ésta se ha desarrollado hasta ahora.* Y se revela como su objetivo central *el garantizar una nueva teología latinoamericana de la liberación* que trate teóricamente los mismos temas que la actual, pero despojada de sus rasgos conflictivos, a saber: la opción exclusiva por los pobres en su lucha contra la opresión; la incorporación a proyectos socialistas, que al actual Sumo Pontífice le recuerdan demasiado el régimen actual de su patria natal; la rebeldía ante jerarquías conservadoras y legitimadoras de poderes políticos represivos; el diálogo no diatríbico con el pensamiento marxista; y, la promoción de una "iglesia popular" algo heterodoxa en sus prácticas litúrgicas.[21]

EL MAGNIFICAT, ¿ESPIRITUALIZACION O POLITIZACION?

Permítaseme, en esta exégesis crítica de la segunda *Instrucción,*

20. *Ibid.*, 13 de abril de 1986, pág. 21.

21. Es interesante señalar que el libro de Boff más cuestionando por el Vaticano ha sido *Igreja: Carisma e poder. Ensaios de eclesiología militante.* (Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 1981) (traducido como *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, (Bogotá: Editorial Pedro y Pablo, 1984). Igual sucedió con el teólogo suizo Hans Kung, cuya obra *¿Infalible?* (Buenos Aires: Herder, 1972), también fue censurada por la SCDF. Los recelos aumentan cuando se critica la eclesiología autoritaria y dogmática tradicional.

señalar un elemento que no creo sea secundario: *su carácter mariológico.* Conocida es la devoción mariológica del anteriormente cardenal de Cracovia. Intensa también, aunque menos notoria, la del prefecto de la SCDF. La *Instrucción* concluye con reflexiones que intentan establecer los parámetros de una "auténtica teología de la liberación". Su eje es el *Magnificat.* Ya la primera *Instrucción* había reprendido la lectura política que la teología latinoamericana de liberación hace del cántico de María (X, 5). Cito la culminación mariológica de la teología romana de la liberación:

> "Bienaventurada la que ha creído" (Luc. 1, 45). Al saludo de Isabel, la Madre de Dios responde dejando prorrumpir su corazón en el canto del *Magnificat* . . . María, al lado de su Hijo, es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del cosmos. La Iglesia debe mirar hacia ella, Madre y Modelo, para comprender en su integridad el sentido de su misión. Hay que poner muy de relieve que el sentido de la fe de los pobres . . . lleva a un amor y a una confianza indefectible hacia la Madre del Hijo de Dios, venerada en numerosos santuarios . . . Es una noble tarea eclesial que atañe al teólogo, ayudar a que la fe del pueblo de los pobres se exprese con claridad y se traduzca en la vida mediante la meditación en profundidad del plan de salvación, tal como se desarrolla en relación con la Virgen del *Magnificat.* De esta manera una teología de la libertad y de la liberación, como eco filial del *Magnificat* de María conservado en la memoria de la Iglesia, constituye una exigencia de nuestro tiempo. Pero será una grave perversión tomar las energías de la religiosidad popular para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terreno que muy pronto se revelaría ilusorio y causa de nuevas incertidumbres . . . La Virgen magnánima del *Magnificat,* que envuelve a la Iglesia y a la humanidad con su plegaria, es el firme soporte de la esperanza (Lc, 97-100).

Como expresión de profunda devoción mariológica este pasaje, con el que concluye la *Instrucción,* es impresionante. Presenta, sin embargo tres problemas:

1. Aunque la teología, como acto segundo reflexivo, se nutra de la devoción, no puede substituirse por ella. Como *teología* conlleva rigurosidad conceptual, el análisis de la relación entre los contenidos de la fe y los desafíos intelectuales contemporáneos. Ese ha sido el reto de la teología desde la Ilustración: la confrontación/diálogo entre la *traditio fidei* y la cultura moderna. Esa tarea es irreductible a la devoción mariológica. Como reflexión conceptual, como expresión de la disciplina teológica, lo anterior deja mucho que desear.

Este escape en la espiritualidad quizás sea indicativo de un problema mayor. Según Juan Luis Segundo, la reacción que impera actualmente en la curia romana, representada sobre todo por el cardenal Ratzinger, no se dirige exclusivamente contra la teología latinoamericana de liberación, sino contra el espíritu de *diálogo* con la cultura moderna que ha crecido en la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II.[22] Ratzinger ha expresado, en publicación reciente,[23] su distancia teórica de buena parte del proceso nominado, en término oriundo del Papa Juan XXIII, "aggiornamento". Esto ha conducido, en su opinión, a la disolución del misterio de la fe. Se trata, por tanto, de timonear la iglesia en el sendero de la *restauración.*

2. Se acusa implícitamente a la teología de la liberación y las comunidades eclesiales populares latinoamericanas de la "grave perversión" de "tomar las energías de la religiosidad popular para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terreno que muy pronto se revelaría ilusorio y causa de nuevas incertidumbres . . . "De nuevo, la caricatura que denuncia sin presentar evidencias, sin entrar en la difícil tarea de hacer referencias específicas a textos y pasajes, sin envolverse en la compleja discusión hermenéutica y teológica. No conozco teólogo de la liberación alguno que intente manipular la devoción mariológica popular en aras de un proyecto "puramente terreno". Lo que sí es evidente en muchos exponentes de la teología de la liberación es el reconocimiento del contenido político del *Maginificat,* y el rechazo, por consiguiente, de su excesiva espiritualización. El objetivo no es separar, ni tampoco reducir a, sino *vincular* la fe popular con las tareas liberadoras políticas y sociales.

Cuando las comunidades eclesiales de base católicas latinoamericanas cantan el himno,

> "Virgen de Nazaret" – "Virgen de Nazaret/compañera de los pobres/-esperanza de una tierra/que busca y grita: Liberación/. . . Tú ya sabes Madre nuestra/que este pueblo vive herido/por la injusticia y la ambición/hoy venimos a pedirte/que podamos ver muy pronto/un mundo libre de opresión" -encuentran en su letra diáfanas resonancias del himno evangélico de María: "Mi alma se regocija en Dios . . . Quitó de los tronos a los poderosos, y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes, y a los ricos envió vacios" (Lucas 1: 47, 52-53).

Lo cual no debía ser extraño para quien conozca muy de cerca, como Juan Pablo II –Karol Wojtila– la tradición de las peregrinaciones del pueblo polaco al santuario de la Virgen en Jasna Góra, Czestochowa, que desde 1895 hasta 1918 simbolizó la resistencia de la identidad nacional contra los poderes imperiales que dividían y dominaban a Polonia. Y hoy muestra su rebelde politicidad como foco de protesta por la supresión de *Solidaridad.*

3. La teología de la liberación ha intentado ser empresa *ecuménica.* Esto es uno de sus aportes a la comunidad cristiana universal, escindida en incontables confesiones. Ante las situaciones límites de miseria e injusticia y las exigencias incondicionales del Evangelio, las diferencias doctrinales se relativizan. Esto es lo que ha permitido, con excepcional facilidad, el diálogo y la colaboración entre teólogos latinoamericanos católicos y protestantes. Más aún, el ecumenismo de la teología de la liberación no se limita a las tradiciones cristianas. Abarca también a los "hombres [y mujeres]de buena voluntad". A todos aquellos que, como indica Mateo 25: 31-46, sirven a Jesucristo por medio de la solidaridad con los necesitados y menesterosos.

Este ecumenismo se pone en peligro si se recalca, como esencial e imprescindible, un factor particularizante.

22. *Op. cit.,* págs. 191-195.
23. Vittorio Messori un coloquio con el cardenal Joseph Ratzinger, *Rapporto sulla fede,* (Milano: Edizioni Paoline, 1985).

El *Magnificat* de María, puede ser, no cabe duda alguna, eje de colaboración ecuménica. La devoción mariológica, el culto a la Virgen en el contexto específico de los dogmas mariológicos propios de la tradición confesional romana, no.

TEOLOGIA DE LIBERACION Y EMANCIPACION DE LA CONCIENCIA REPRIMIDA

Sin embargo, creo que el efecto principal de la *Libertatis conscientia* será *legitimar el problema de la liberación como tema de reflexión teológica.* La *Instrucción* acepta la validez de teologizar no sólo sobre la libertad, sino también sobre la liberación, lo que, lógicamente implica reflexionar sobre las diversas servidumbres contemporáneas y sobre las teorías y estrategias de liberación. Quienes hacen esa tarea hoy en América Latina son justamente los teólogos antes cuestionados y recelados por la primera *Instrucción.* Esto muy bien lo han señalado los hermanos Boff, Leonardo y Clodoris en carta pública al cardenal Ratzinger.[24]

Lo que, en mi opinión, se intentaba como retirada táctica, ante la presión de varias jerarquías latinoamericanas, sobre todo la de Brasil, se convertirá en retirada estratégica. Esta será un triunfo importante no sólo de la teología latinoamericana de la liberación, también de toda la cristiandad. No sería ésta la primera ocasión. Santo Tomás de Aquino pasó de censurado a *Doctor angelicus.*

Un último, pero importante asunto: ¿Cuál es el *carácter normativo,* al menos para los católicos, de estos documentos?

Ambos proceden de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, así nombrada por Pablo VI, en 1965. Es la sucesora de la Suprema Congregación del Santo Oficio, establecida en 1542, por Pablo III: sucesora ésta, a su vez, de la Santa Romana y Universal Inquisición, originada por Gregorio IX, en 1231, para extirpar las comunidades cristianas consideradas heréticas. La SCDF asumió también las funciones de la anterior Congregación del Index, que tenía la función de distinguir los libros lícitos y, por ende, los ilícitos para la lectura de un católico devoto.

Basta con esta geneología, trazada *grosso modo,* para indicar la seriedad y el monto de las *Instrucciones.*

Sus declaraciones son autorizadas (además de ser, generalmente autoritarias). Pero, de acuerdo con la ley canónica, no son finales ni válidas hasta no ser aprobadas explícitamente por el Papa; requisito, dicho sea de paso, cumplido en ambas *Instrucciones* que nos ocupan. Sus documentos forman parte del *magisterio ordinario.* Este es considerado, en principio, *falible,* a diferencia del *magisterio extraordinario,* cuyas afirmaciones *ex cathedra* sobre asuntos de fe y moral son tenidas por *infalibles.*

El señalar la fabilidad del magisterio ordinario no conlleva reducir su importancia. Destacados pensadores e intelectuales cristianos han sido objeto de acciones restrictivas por parte del magisterio ordinario. Alfred Loisy, eminente teólogo francés, quien tuvo la audacia de valorar positivamente los resultados de la crítica histórica bíblica, fue acusado de "modernista", censurado y sufrió, a principios de siglo, sentencia de excomunión vitanda, que le impedía incluso asistir de oyente a los cultos. Teilhard de Chardin, distinguido teólogo y paleontólogo católico, tuvo listo el manuscrito de *El fenómeno humano* en 1938. Esta extraordinaria obra permaneció diecisiete (17) años inédita. Se editó al igual que la mayoría de sus escritos, sólo tras su muerte, acaecida en 1955, debido a la prohibición de publicación, que el magisterio ordinario le impuso, y que él, en excepcional ejemplo de sacrificio y desprendimiento, acató. Loisy y de Chardin son ejemplos, rebelde uno, dócil el otro, de muchas otras víctimas de la intolerancia dogmática que con frecuencia ha caracterizado a la curia romana.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe se ha envuelto también en fuerte polémica con sectores liberales de la Iglesia Católica de los Estados Unidos, por la orden dada al teólogo moral Charles Curran de retractarse de sus opiniones sobre asuntos relativos a moral personal y familiar. Al resistirse, a menos que se le convenciera con argumentos persuasivos, se le ha retirado su condición oficial de teólogo católico. Esto implica perder su empleo como catedrático en la facultad teológica de la Universidad Católica de América. Curran ha diferido de las enseñanzas católicas oficiales sobre temas como contraceptivos, divorcio y relaciones premaritales. Ha llevado sus diferencias con Ratzinger a la luz pública, generándose una contienda entre la curia y sectores católicos liberales estadounidenses.

24. La carta la he leído en versión alemana. "Urber die Freiheit von Sunde und Hunger: Auszuge aus einem Brief von Leonardo und Clodovis Boff an Kardinal Ratzinger in Rom", *Suddeutsche Zeitung,* Nr. 128, Samstag/Sonntag, 7/8. Juni 1986.

Representa, junto al asunto que nos ocupa en este trabajo, otra ilustración de la crisis actual de la conciencia cristiana, enfrentada al dilema de la fidelidad simultánea a los desafíos éticos contemporáneos y a las exigencias de lealtad eclesial.

Este dilema ya no puede resolverse autoritariamente, con pronunciamientos que exijan sometimiento. Tanto los teólogos latinoamericanos, como Curran, demuestran un espíritu de respetuosa autonomía y criticidad frente a los intentos de silenciar verticalmente la discusión. Este proceso, de sustituir el diálogo y el debate por la antigua costumbre de "dar instrucciones" y acatarlas, reviste gran importancia histórica y es, me parece, irreversible. Ejemplo han dado los Boff, quienes en su carta pública al cardenal Ratzinger, tras elogiar la segunda *Instrucción* por reconocer la validez eclesial de la reflexión teológica sobre la liberación, proceden a señalar las deficiencias importantes que, en su opinión, tiene el documento.[25]

Permítaseme concluir citando a Karl Rahner, uno de los más respetados teólogos católicos de este siglo, quien, el 16 de marzo de 1984, dos semanas antes de su muerte, en medio del proceso que la SCDF llevaba a cabo respecto a Gustavo Gutiérrez, escribiera una carta al cardenal arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts, afirmando:[26]

> Me es preciso manifestarle la más alta estima que tengo por el trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. La teología de la liberación que él representa es del todo ortodoxa . . . Una condena de Gustavo Gutiérrez tendría, ésa es mi plena convicción, consecuencias muy negativas . . . Existen hoy diversas escuelas y eso siempre ha sido así . . . Sería deplorable si se restringiera sobremanera a través de medidas administrativas este pluralismo legítimo.

¡Amén! ●

25. *Ibid.*
26. Citada en *Cristianismo y liberación en América Latina,* volumen I, editado por Cayetano de Lella (México: Ediciones Nuevomar, 1984), págs. 253s.

REVISTA

PASOS

La Teología de la Liberación analizada por importantes teólogos latinoamericanos.

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE – COSTA RICA

SUSCRIPCION*
(6 números al año)

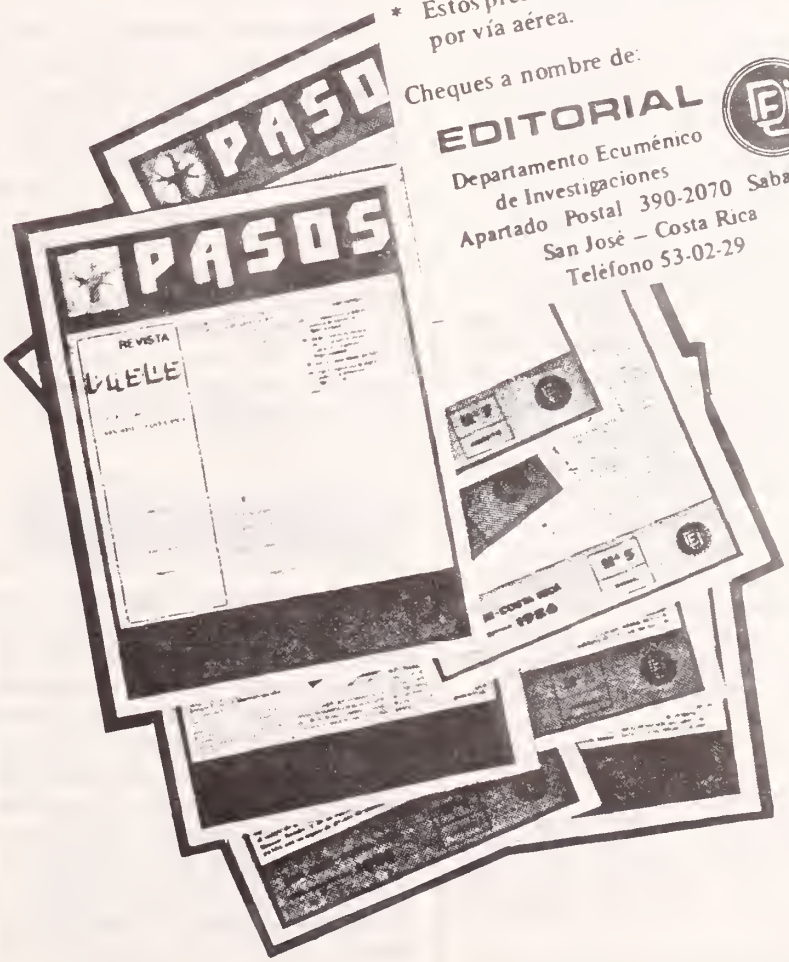
América Latina . . . . US$12
Otros países. . . . . US$18

* Estos precios incluyen el envío por vía aérea.

Cheques a nombre de:

EDITORIAL

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José – Costa Rica
Teléfono 53-02-29



NUEVAS TENDENCIAS EN TEOLOGIA

José Míguez Bonino

Seminario sobre Teología Latinoamericana actual, auspiciado por el Centro de Estudios del Consejo Ecuménico de Cuba
Mayo de 1985
K y 25 Habana

Se habla mucho acerca de la crisis en el pensamiento teológico actual. Parecería que el gran renacimiento teológico en el Protestantismo durante el segundo cuarto de este siglo (la era Barth/ Bultmann/ Tilich/ Niebuhr) y en el catolicismo durante el tercer cuarto del siglo (la teología pre y pos/ Vaticana) se ha apagado. La creatividad teológica/ con muy pocas excepciones/ parece haberse secado.

Permítanme mencionar dos incidentes que simbolizan para mí este problema, y quizás también la falacia de este diagnóstico pesimista:

Cristianismo y Crisis publicó en 1975 una serie de artículos titulados: "¿Qué le ha sucedido a la teología?" Tal como me lo explicó uno de los editores, la idea del título surgió de una conversación. Cosas nuevas y excitantes estaban sucediendo en otras áreas del conocimiento y la investigación. La teología, que se había ganado los titulares de la prensa, se había vuelto silenciosa. Así que, medio en lamento y medio cínicamente, la pregunta se había planteado: "¿Qué le ha sucedido a la teología?". La pregunta y el estado de ánimo implícitos me llegaron como una sorpresa: En mi mundo (América Latina) la teología, por primera vez en la historia estaba convirtiéndose en algo interesante.

Artículos, libros e ideas teológicos estaban provocando entusiasmo y oposición. Cierto número de cosas/ buenas y malas, podía decirse de la teología y de los teólogos, pero nadie preguntaría: "¿Qué le ha sucedido a la teología?".

Al preparar un informe de *Fe y Orden* sobre "Unidad de la Iglesia" para Nairobi en una reunión de *Fe y Orden* celebrada en Accra (1974) se llevaron al plenario unas minutas. Habían brotado de una discusión conmovedora y realista de la unidad y el conflicto en la Iglesia (la situación irlandesa había sido uno de los *'inputs'* más significativos) y tenía las marcas de la agonía y pasión de una búsqueda por esa unidad que Dios promete en medio de los conflictos en los cuales la iglesia se halla inmersa. Aquellas notas fueron objeto de una crítica violenta por parte de los "padres teológicos" de la Comisión –con el veredicto final de uno de ellos: "No está a la altura de los standards de un documento de Fe y Orden. El incidente ha vuelto a mi mente varias veces: ¿qué standards? ¿quién los ha definido? ¿estarán 2da de Corintios, Primera de Timoteo o las Cartas de Ignacio a la altura de los standards?" ¿O quizás ellas nada tienen que decir acerca de la unidad de la Iglesia?

Quizás nuestra comprensión de lo que está sucediendo en la teología debe ser la voz más profunda y menos pesimista de lo que sugirieron muchos críticos actuales. Confío que no pensarán ustedes que lo que intento decirles es producto de la arrogancia. Pero estoy convencido de que la teología está en los umbrales de una etapa nueva y significativa de su historia. Esto quiere decir, por cierto, que está llegando al final de una época. Quiero sugerir las razones de esta situación crítica y prometedora, tal como yo las veo.

I. UNA VISION MAS AMPLIA DE LA EMPRESA TEOLOGICA

En primer lugar, pienso que necesitamos una visión más amplia de la empresa teológica. Sospecho que la discusión acerca de "qué le sucedió a la teología" o la referencia a respetables "normas" teológicas, parten de *una teología* que ha dominado tan completamente el campo y han dictado los criterios para los últimos doscientos años que hemos llegado a creer que esta es la teología como tal: *Theologie überhaupt!* De hecho ella es *aquella* teología que nació en el cristianismo occidental, hablando en sentido general, al final de la gran teología polémica del período que siguió a la Reforma. Me refiero a ella como "teología moderna".

1. La matriz de la teología moderna (con sus excepciones) ha sido el mundo *académico:* Tübinga, Erlange, París, Oxford o los grandes "seminarios" y escuelas teológicas en los Estados Unidos de América: Yale, Harvard, Unión, etc. Teología creada en el estudio, la biblioteca, el aula, el círculo académico, las reuniones de las sociedades teológicas, los artículos de las revistas especializadas.

2. Esto fue un esfuerzo noble, profundo y significativo.

Quiero darme prisa en reconocer el gran respeto y admiración que tengo por esta gran tradición teológica. He aprendido de ella casi todo lo que conozco (¡Y podría haber aprendido mucho más si hubiera sido más diligente e inteligente!). Y no quiero renunciar a lo que he aprendido acerca del esfuerzo y la concentración persistente, la disciplina intelectual honesta y la investigación minuciosa. Pero a la vez para ello se tuvo que pagar un cierto precio.

El encuentro de esta teología con la realidad humana, necesariamente era de segunda mano, mediado básicamente a través de la construcción filosófica y los presupuestos filosóficos de las ciencias históricas. Fue la respuesta a las interpretaciones del mundo, la historia y la existencia humana que en cierta época y momento parecía constituir el desafío más significativo: idealismo, existencialismo, filosofía del proceso, positivismo lógico. De acuerdo con la naturaleza del caso, el teólogo se encontraba, usualmente, distanciado de la "materia prima" de la existencia humana. Su reflexión era un esfuerzo *teófico* con pocas oportunidades de extraer de la experiencia directa de la participación activa o de comprobar sus reflexiones en compromisos activos específicos.

Esta situación se daba no sólo en relación con la vida humana en general, sino también en relación con la Iglesia. La facultad teológica poseía cierta

autonomía que le hacía posible liberarse de las imposiciones de la política eclesiástica. Pero a la vez, perdía mucho de sus referencias explícitas e inmediatas –la fe como se experimenta, vive y actúa en la vida concreta de las comunidades cristianas. Ciertamente esta situación era más pronunciada en Europa que en América. Pero como la teología norteamericana dependía tanto de la europea el problema era transferido.

Los profesores estadounidenses de teología asistían a la iglesia con más frecuencia que sus colegas europeos –algunos hasta se involucraban en actividades eclesiásticas. Pero el lunes por la mañana, en el Seminario, enseñaban ¡teología académica "respetable"!

Este carácter "mediado" era a la vez exigido y reforzado por otra característica inevitable de la teología académica moderna: su carácter acumulativo. El teólogo entra a una ciencia que pertenece a una comunidad académica que lenta y cuidadosa sabe y reúne los resultados de su investigación y reflexión y crea un "cuerpo de conocimientos" presupuesto en cualquier trabajo individual. Este carácter acumulativo de la ciencia moderna requiere por lo menos dos cosas:

a) Una infraestructura académica: una biblioteca, un equipo de personas, herramientas y ayudantes de investigación –una infraestructura que crece continuamente, que sólo puede ser creada en un centro académico dentro de una economía relativamente desarrollada y afluente.

b) La segunda consecuencia de esta naturaleza acumulativa de la teología académica es la especialización; nadie puede dominar la totalidad, así que se necesita la ramificación: así la "teología" se especializa en ciencias Bíblicas, históricas, sistemáticas y prácticas –cada una de las cuales se hace cada vez más autónoma.

3. Creo que es casi innecesario añadir que la teología no ha sido siempre así. Estos no son ni los únicos patrones de reflexión teológica ni las únicas condiciones para la producción de teología que ha conocido la Iglesia a lo largo de su historia.

○ Gustavo Gutiérrez distingue en su libro (págs. 4ss) entre "teología como sabiduría" y "teología como conocimiento racional". Esto nos recuerda que en los siglos primeros la teología estaba íntimamente relacionada al "desarrollo de la vida espiritual".

Consistía de meditación en las Escrituras con vistas a ayudar a los creyentes a profundizar su comprensión del misterio de Dios. Era también una discusión de los problemas prácticos que los cristianos confrontaban en sus vidas diarias (*De Spectaculis*, de Tertuliano, *De Mendacio*, de Agustín, etc.). Mucha de la teología oriental ha continuado esta tradición para la cual santidad y conocimiento eran términos correlativos. En el Occidente, la forma clásica de *De sacra página* que dominó la reflexión teológica hasta el siglo XII era un comentario corrido de la Escritura en el cual la tradición se colocaba al servicio de la edificación espiritual.

Es innecesario decir que el teólogo no era un "académico" –sino usualmente un pastor –toda la "teología episcopal" de Ignacio en adelante –o un monje– un maestro de la vida espiritual. Esta tradición corresponde también a la comprensión del conocimiento teológico, por ejemplo, en algunas religiones orientales.

4. Mi objetivo aquí no es rechazar la teología académica sino relativazarla, relacionándola a otros términos de referencia y a una historia más larga y más rica. La teología *no tiene que ser* esta teología académica, su forma y condiciones de producción no son necesariamente la de la teología moderna –especializada, acumulativa y dependiente de una infraestructura. Lo que pienso como necesario es romper el monopolio y más que todo la autosuficiencia del patrón académico.

○ Esto es lo que sucede ahora mismo en varios lugares del Tercer Mundo y en grupos no privilegiados en todas partes, en las áreas del mundo. Las clases de la sociedad, los lugares que la sociedad occidental ha marginalizado, instrumentalizado, y deshumanizado en el proceso de su expansión. Han comenzado a surgir de su cautiverio, rechazando las condiciones, las estructuras y el ethos bajo el cual fueron suprimidos, y luchan por crear una nueva era para sí mismos e inevitablemente, también para sus amos. Entre ellos, no pocos viven esta lucha y esperanza en la fe de Jesucristo. Ellos –negro, latinoamericanos, africanos, mujeres– han sido forzados a reposeer su fe y tradición (las Escrituras, los credos, etc.) de manera nueva, limpiándolos de su esclavitud al sistema y sintiendo los motivos liberadores y dinamizadores que con frecuencia han sido suprimidos o distorsionados. Así, está naciendo una teología.

○ Esta teología brota a distintos niveles y en distintas formas. A veces es solamente un grupo, una oración o un himno. Es una nueva solidaridad que atraviesa los patrones heredados –institucionales, litúrgicos, devocionales. Es nuevas funciones y dones que se descubren o redescubren. Pero también es una articulación sistemática que se aprovecha de las herramientas del análisis y la crítica sociopolítica y ofrece una teoría coherente al compromiso concreto dentro de la lucha.

Contra la teología académica tradicional, esta teología tiene un contacto de "primera mano" con la realidad: su materia prima es la experiencia viva de esta lucha. Ella opera, ciertamente, con categorías teóricas. Pero es directamente responsable de las condiciones reales de la lucha. Uno podría llamarla "militante" en contraste a una forma "académica" de teologizar –en ese sentido más cercana a la teología Patrística o de la Reforma.

A mi mente vienen, inmediatamente, dos ejemplos. El primero es la emergencia de la 'teología negra' en Estados Unidos. La teología negra está presente ahora dentro de "la academia". Ha sido responsablemente

elaborada por teólogos profesionales competentes. Pero se enraiza en una experiencia concreta y en una lucha específica. Los cantos, las marchas, las demostraciones, los mártires son la forma primera de esa teología.

No descansa en fundo cumulativo de investigaciones. No se concibe como solución a un problema intelectual. En un segundo momento echa mano de tales recursos –pero en una relación totalmente diferente.

El segundo ejemplo viene de América Latina. Durante los últimos diez años, obispos católicos del continente (y conferencias episcopales en pleno) junto a algunos no-católicos han descubierto un nuevo ejercicio de su responsabilidad pastoral –cuidar la vida humana: la protección de derechos humanos elementales frente a la represión desatada, por varios gobiernos bajo la ideología de la 'seguridad nacional'. Ellos no inventaron esta función, ellos no la dedujeron de algún principio teológico. Les fue forzado por la multitud de cartas que les llegaban cada día, por las personas que hacían cola ante la residencia episcopal para presentarles su caso o suplicar por un familiar, por los angustidos párrocos de las villas-miseria y los hogares estudiantiles, al borde del colapso nervioso bajo el peso de lo que veían día tras día –o aún más, noche por noche– entre su pueblo. Comenzaron con súplicas tímidas y humildes ante las autoridades por este o aquel caso especial. Y creció –tenía que alzar sus voces. Tenían que tratar de entender por qué sus peticiones no eran oídas o desatendidas.

Por supuesto, esta función 'subordinada' que demandaba más y más de su tiempo y energías se reveló como una verdadera función 'episcopal' en el sentido más profundo y sacramental de la palabra. En un panorama de crueldad y muerte, de incontables sufrimientos, su modesta obra era el "*episcopo* de Dios", la visitación y vigilancia divina sobre la vida humana. Para algunos se ha convertido en una verdadera imitación del pastor que da su vida por sus ovejas.

Esto, a la vez, demanda una explicación teológica que lo avale.

Cuando fueron atacados por salirse de sus funciones 'espirituales', cuando tuvieron que demostrar los fundamentos evangélicos de sus protestas, cuando tuvieron que encontrar palabras con las cuales dirigirse al pueblo o a las autoridades, comenzaron a articular una teología –una Cristología, una doctrina del hombre y la creación, una doctrina de la cruz . . . (Articulación de Comblin).

No nos referimos a una teología "funcional", a un dique que tengamos que utilizar por razones 'circunstanciales' hasta regresar a la normalidad y dedicarnos a la 'teología verdadera'. Esta es *teología* igual que el libro de Apocalipsis, o las Cartas de Juan de Damasco o las apelaciones de Lutero a la nobleza. No es funcional opuesta a la sistemática, pastoral contra la académica, o práctica contra la dogmática. Ella tiene su propia coherencia, objetividad, rigor y excelencia interna en relación al Evangelio y a la Iglesia, lo mismo que cualquier tratado sistemático de un *Herr profesor* alemán.

II. LAS NUEVAS COMPRENSIONES DE LA NATURALEZA DEL PENSAMIENTO Y EL LENGUAJE

Un segundo elemento para una comprensión de nuestra situación teológica presente es, pienso, un reconocimiento de las nuevas maneras de entender la naturaleza del pensamiento y el lenguaje humano, que han emergido durante los últimos cien años y que no podemos ignorar por más tiempo en la teología.

1. Desde el tiempo de los Padres griegos, la teología ha operado con supuestos idealistas. Quiero decir:

La existencia de una esfera de ideas autónomas que tienen una consistencia, coherencia y verificabilidad propia. No uso 'idealismo' en sentido filosófico estricto (aunque también ha sido dominante en ese sentido) sino como una designación del carácter autónomo atribuído al pensamiento humano.

Así, la historia del dogma, o de la doctrina, usualmente es una descripción del desarrollo de ideas, su oposición, sus acciones recíprocas, sus influencias mutuas. Tan es así, que la historia de la doctrina se explica usualmente aparte de la historia de la Iglesia; como si la doctrina fuera una esfera autónoma que tuviera una realidad y dinámicas propias.

- Idealismo también significó la creencia que las formulaciones conceptuales y verbales se autolegitiman: digo lo que quiero decir. Los pronunciamientos teológicos y eclesiásticos, por tanto, significan lo que dicen. Al evaluarlos, uno debe prestar atención, simplemente, a su contenido conceptual.

2. Estos fundamentos idealistas ahora se han destruído, debido a que durante los últimos cien años –particularmente desde Marx y Freud– hemos desarrollado en nuestra cultura instrumentos para establecer más objetivamente la natura y significado real de lo que hacemos como entidades colectivas – es decir, como iglesias– en el marco y la dinámica de la sociedad como un todo.

Ahora podemos saber con mayor grado de precisión *lo que sucede* con las palabras que usamos, las alianzas que establecemos, la manera en que usamos nuestra influencia y recursos. Específicamente, en el área del lenguaje, sabemos que las palabras y expresiones que usamos no son recibidas solamente –ni principalmente– en el contexto de nuestro discurso sino en el marco de un código prevaleciente en la sociedad, en el cual evocan ciertas connotaciones. Las palabras, para decirlo con mayor precisión, tienen una función *preformativa,* que no coincide necesariamente con su contenido conceptual o con nuestra intención. Más sencillamente, lo que decimos funciona diferentemente, dependiendo de a quien nos dirigimos, en que circunstancia. Una palabra es tan ambivalente como una palmada en el hombro –simpatía, paternalismo, congratualación ¡complicidad!

¿Qué hacemos teológicamente con este conocimiento? ¿Podemos seguir como antes, comparando conceptos con conceptos, refugiándonos en nuestras intenciones? ¿O asumiremos con responsabilidad el significado preformativo histórico-concreto de nues-

tro discurso teológico? ¿Seguiremos diciendo que el *amor,* la *reconciliación,* la *libertad,* son ciertas, no importa quien las dice, a quién, cuando y para qué?

Además, conocemos la realidad de la ideología y de su rol en la sociedad, y este conocimiento afecta en varios aspectos nuestra empresa teológica.

Sabemos que las ideas no nacen de otras ideas en una especie de concepción virginal, sino que son engendradas en el vientre de la realidad social. Si nuestras iglesias son parte de ciertos grupos y sectores de la sociedad, la sociología del conocimiento nos dice que nuestro pensamiento refleja –aunque sea modificado, corregido o sesgado– los valores, el ethos, las representaciones colectivas de la vida y el mundo de ese sector. En otras palabras, todo pensamiento es ideológico, porque nadie puede pensar fuera del tiempo y del espacio, es decir, fuera de una formación social específica con todo lo que eso implica. El reconocimiento de este hecho ha conducido la revelación de los "supuestos ideológicos ocultos" de mucho que pasó por 'conocimiento' objetivo, académico, puramente analítico. La teología no puede escapar de este examen.

La ideología tiene una función enmascaradora que se oculta aún –quizás precisamente– del grupo que la usa. ¿Hasta qué punto nuestra exégesis y hermenéutica bíblicas, nuestras articulaciones teológicas caen dentro de esta encrucijada? (En estos últimos años por ejemplo, varios teólogos –Metz, Moltmann, Duquec entre otros–) han llamado la atención a la inconsciente despolitización que el juicio y la muerte de Jesús han atravesado a manos de la 'erudicción Bíblica'). Dorote Sölle ha mostrado hermosamente la aguda ideologización del concepto bíblico de obediencia en el pensamiento teológico. Juan L. Segundo ha analizado los motivos político-ideológicos que operan en las interpretaciones occidentales de la doctrina de la Trinidad).

Una ideología es siempre una sobre-simplificación de la realidad, una caricatura. Pero también es un instrumento que un grupo fabrica para movilizarse de manera concertada para llevar a cabo un proyecto común. En ese sentido, la teología no puede ser neutral. Esto no significa que la teología se ha convertido en ideología, o se ha colocado al servicio de una ideología. Pero sí quiere decir que tiene que estar consciente de la dinámica del pensamiento y de los conflictos ideológicos –una dinámica dentro de la cual se ve inevitablemente envuelta.

3. Todo esto requiere un nuevo nivel en la reflexión teológica para el cual no estamos ni acostumbrados ni preparados. Un nivel que no se detiene en el análisis de pensamiento sino que presiona hacia las condiciones de la producción de ese pensamiento y la operación histórica del mismo. ¿Quién hace teología, para quién, dónde, en qué circunstancias? Los teólogos no pueden evitar por más tiempo estas preguntas.

Esta tarea requiere un nuevo instrumental que no pertenece al bagaje tradicional del teólogo: las ciencias sociales y de la conducta que posibilitan un análisis de la dinámica de una situación dada.

Una nueva manera de teologizar nace así, que conscientemente se coloca dentro de condiciones sociales temporales y que se propone como meta un efecto *preformativo* que represente verdaderamente la interpretación del evangelio en ese contexto.

Volviendo a un ejemplo ya mencionado: los recientes documentos de las conferencias episcopales católico-romanas de Argentina, Brasil y Paraguay comienzan por un análisis de la situación nacional –condiciones de vida, participación del pueblo en la vida del país, los presupuestos ideológicos de la política nacional, los procedimientos utilizados en las áreas económicas, políticas y policíacas. Este análisis enfoca los temas que deben ser analizados teológicamente –por ejemplo, la relación de Estado y Nación, el concepto de desarrollo y los fundamentos de los derechos humanos en el documento brasileño. Además, los conceptos teológicos tradicionales tienen que relacionarse a esta situación: por ejemplo, las nociones cristianas tradicionales de pecado universal y de gracia universal son traídas por el documento brasileño para romper la distinción maniquea entre patriota y subversivo, en base a la cual se justifica la negación de derechos humanos a los últimos. Lo que se persigue aquí no es un despliegue "balanceado" y exhaustivo de la totalidad de la doctrina (de todas maneras, ¿será eso posible?) sino una exploración concreta de los recursos de la fe cristiana para el cumplimiento de las funciones cristianas proféticas y sacerdotales en un tiempo y espacio particulares.

III. LA ENCRUCIJADA HISTORICA DEL MUNDO OCCIDENTAL

Finalmente, pienso que una comprensión de la situación teológica presente nos coloca ante una pregunta básica y amplia: la encrucijada histórica del mundo occidental (de hecho, podría ser mayor pero nos limitamos a nuestra referencia inmediata). El tema excede con mucho, a la vez, el tiempo y mis capacidades. Corremos los riesgos de todo tipo de generalizaciones, juicios infundados, profecía dictadas por uno mismo. Pero, después de todo, pienso que no se puede evitar por lo menos tener en cuenta el asunto.

1. Confío en que ustedes no se escandalizarán si les digo que no existe –ni ha existido nunca– un cristianis*mo,* sino cristianis*mos.*

O quizás será más exacto decir que el cristianismo es el proceso de la creación, crisis y transformaciones de los cristianis*mos* en el decursar de la historia humana.

- No niego la continuidad de la fe o la iglesia. Solamente digo que esta continuidad no puede verse de manera simple o ingenua, sino en las ambigüedades y conflictos de la historia.
- Lo que vemos en la historia es un cristianismo Bizantino, un cristianismo Occidental, un cristianismo Palestinense, un cristianismo Norafricano, etc.

2. El último de estos cristianismos es el que podemos denominar "cristianismo occidental burgués confesio-

nal" tal como brotó –tanto en la Iglesia católica romana como en otras iglesias occidentales– de la crisis del siglo XVI y tomó forma en los siglos XVII y XVIII en la Europa continental, Gran Bretaña y los Estados Unidos de Norteamérica.

A veces nos hipnotizan tanto los conflictos y diferencias de las distintas familias confesionales que no vemos que sociológica, funcional e ideológicamente, se pertenecen como un cristianismo, es decir como un cristianismo relacionado con la emergencia del mundo moderno, burgués, capitalista.

Este 'cristianismo' ha desarrollado ciertas interpretaciones de la fe cristiana en el cual ciertos valores humanos básicos encontraron reconocimiento, expresión y refuerzo:

- Creó las condiciones para la búsqueda intelectual que permitió el florecimiento de la teología académica que ya hemos mencionado.
- Exploró la esfera de la subjetividad personal, abriendo un nuevo territorio para la proyección del mensaje evangélico: la comprensión de la experiencia de una apropiación personal del evangelio –la fe como un compromiso existencial.
- Estableció las bases teológicas de la dignidad de la persona humana –una profundización de las implicaciones de la doctrina de la creación, la providencia, y la gracia universal para la afirmación de la libertad y la creatividad humanas.
- Descubrió que las relaciones interpersonales son elementos constitutivos de nuestra humanidad –y por tanto el significado de comunión (Koinonía)– enriqueciendo, de esa manera, la eclesiología y venciendo el concepto puramente jurídico tan dominante en la escolástica posterior.

3. Pero la crisis del mundo moderno burgués capitalista se hace cada vez más evidente a cualquiera que demuestre tener el valor de abrir sus ojos:

- Una cultura que falla en proveerle sentido a la vida de las personas y un sentido de dirección a la sociedad humana, una organización social que no puede desarrollar estructuras en las que los conflictos mayores (grupos sociales, países desarrollados y subdesarrollados) puedan ser tratados con creatividad, una forma de producción que amenaza con destruir la misma base de la subsistencia humana a la par que falla en hacer provisiones para el mantenimiento de la porción mayoritaria de la humanidad, una cultura que no ha tenido éxito en desafiar la creatividad para solucionar sus propios problemas –como lo atestiguan el estado de ánimo apocalíptico o cínico de la *intelligentzia* Occidental de hoy– todas estas cosas reunidas señalan un fracaso esencial y de capacidad estructural y sistémica de enfrentarse al desafío de la historia.

Pienso que debemos mirar con aprecio y gratitud a esta gran creación de un sector de la humanidad –pero que también debemos darnos cuenta, sin amargura, que ha llegado el final de su uso útil. El fin del mundo occidental, burgués y capitalista, significa, además, necesariamente, el fin de la forma de cristianismo y de teología que ha acompañado, sostenido –y a veces corregido– expresado, asistido a esta formación histórica.

4. Pero esto no es el fin. Si veo con claridad, este es, al mismo tiempo, un momento de esperanza y alumbramiento. Se abre la posibilidad de un nuevo mundo. Es mi convicción –como dije antes– que este nuevo mundo nace en los pobres del mundo y en el mundo de los pobres– entre el sector oprimido y marginado de nuestra humanidad.

Ya me he referido a esto, de manera que no necesito elaborarlo. Sólo quiero hacer tres breves comentarios acerca de sus implicaciones teológicas.

Estoy lejos de sugerir que los pobres y oprimidos son subjetivamente mejores o más inocentes o puros en sus motivaciones.

Pero sí pretendería que existe lo que Assmann ha denominado "un privilegio epistomológico de los pobres", la posibilidad de ver y comprender lo que los ricos y poderosos no pueden ver ni comprender. No es la perfección de la vista, es el lugar donde se encuentran lo que hace la diferencia. El poder y la riqueza tienen efecto distorsionador –congelan nuestra visión de la realidad. El punto de vista de los pobres, por otra parte, aguijoneados por el sufrimiento y atraídos por la esperanza, les permite a ellos, en sus luchas, concebir otra realidad. Porque el pobre sufre el peso de la alienación, pueden concebir un proyecto de esperanza y proveer el dinamismo a una nueva organización de la vida humana *para todos.* Esto no es algo ciertamente automático, pero, confiando en la fidelidad de Dios, podemos aventurarnos a ver el nacimiento de un nuevo mundo, y de un cristianismo que estimulará, sostendrá, corregirá y expresará las esperanzas, los esfuerzos y los dolores de parto de este nuevo mundo. La teología hallará los procesos, las formas de expresión para este cristianismo nuevo.

El lenguaje que he utilizado –particularmente presionado por el tiempo– puede percibirse como la afirmación utópica de una transformación total, súbita y espectacular. La historia no se mueve de esa manera sino en una dialéctica dolorosa y larga, de cambios pequeños y grandes, progreso y retroceso.

Podemos ver la magnitud del cambio retrospectivamente. Hoy sólo podemos acometer las tareas pequeñas y mínimas que se encuentran dentro de nuestras posibilidades. Que nadie piense, por tanto, que proclamo la "teología de la liberación" tal como ha aparecido en América Latina y en otros lugares como *la* teología del nuevo mundo, o la precursora de un nuevo cristianismo. Ella es una respuesta simple, inicial y ambivalente a una tenue percepción de una nueva tarea y de una nueva responsabilidad.

Esta designada a morir. ¡Quiera Dios que su vida y muerte sean fructíferas!

A veces esta teología es percibida desde los países occidentales como extraña y amenazadora. Debemos recordar que esto siempre ha ocurrido cuando un cambio fundamental ha comenzado a ocurrir.

Si esta teología es subversiva, no lo es en el sentido de ser nihilista o destructiva, sino quizás en el sentido etimológico de ser una sub-versión –una versión desde abajo, una visión de la realidad, una experiencia de fe, una apropiación del Evangelio desde abajo, desde otro punto de vista.

Esta nueva teología no se justifica en sí misma. Está bajo el juicio de la Palabra de Dios y tiene que responder a las demandas concretas de la historia. Tiene que probar que es una interpretación del Evangelio y tiene que validarse por su habilidad de servir a las necesidades de toda la humanidad. Pero ciertamente no tiene que justificarse ante las normas teológicas de la teología académica del cristianismo burgués.

El tono polémico e intransigente de algunos de estos comentarios no debe crear preocupaciones indebidas.

Se deben a la brevedad de nuestro tiempo.

Un análisis más sistemático requiere matices y salvedades. Escasean las 'rupturas limpias' en la historia.

La situación vieja y la nueva se interpenetran y estimulan. Pero pienso que el punto básico debe quedar claro. Las teologías no nacen de teologías. O más bien, no son sintetizadas *in vitro*. Son engendradas en la interacción propia de la vida, el pensamiento y las luchas humanas –al ocurrir estas bajo el puño de la fe y bajo el poder del Espíritu.

Una nueva teología nace –o mejor, puede nacer– por cuanto y en tanto un nuevo cristianismo nace en la lucha por una nueva sociedad humana para toda la humanidad. ●

GEORGES CASALIS (1917 – 1987)

Un gran amigo y colaborador del DEI ha muerto. Georges Casalis murió en Managua, Nicaragua, el 16 de enero de este año, a causa de un paro cardíaco, en el Hospital Bautista de Managua.
Georges, francés de nacimiento, se encontraba en Managua para dictar algunos cursos en la Facultad Evangélica de Teología y en el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso. No tuvo una agonía larga pero ya consciente de su muerte, pidió ser enterrado en Nicaragua. Era presidente del Comité de Solidaridad con Nicaragua en Francia y el Frente Sandinista de Liberación Nacional lo nombró militante póstumo. Georges había publicado en la editorial del DEI su libro *Las Buenas Ideas no caen del Cielo.* Además participó en los dos encuentros latinoamericanos de cientistas sociales y teólogos, organizados por el DEI en Costa Rica.
Georges Casalis murió, en realidad, como había vivido: plenamente comprometido con la Iglesia y con la lucha de liberación de los oprimidos, especialmente en el Tercer Mundo. Murió en el país donde había programado pasar los últimos años de su vida. Escritor incansable, fue uno de los principales creadores de la Teología de la Liberación en Europa. Georges Casalis, que dio su vida por la liberación de otros, mereció resucitar en Managua y su recuerdo fecundo seguirá actuando en medio de todos nosotros.

DISCURSO INAUGURAL DEL ENCUENTRO NACIONAL ECLESIAL CUBANO

Mons. Adolfo Rodríguez
Obispo de Camagüey
Presidente de la Conf. Epis. de Cuba

Discurso pronunciado por el Presidente de la Conferencia Episcopal de Cuba, y obispos de Camagüey, en nombre de los obispos cubanos.

Cuando en 1979 Mons. Azcarete, con ocasión de unas convivencias sacerdotales en El Cobre, que trataron precisamente el tema de la Esperanza, propuso el proyecto de una reflexión nacional, que el mismo denominó entonces "de quijotada", nadie pudo imaginarse en aquel momento que aquella "quijotada" iba a convertirse un día en realidad; y que aquella titubeante idea iba a ser la chispa primera de una gran hoguera espiritual que envolvería a toda nuestra Iglesia cubana, y de la que hoy, nosotros, aquí reunidos, somos como una prueba. Verdaderamente, lo que alguna vez ha sido pensado, es ya desde este momento una realidad.

Ya desde aquel momento fue una realidad este ENEC que se celebra hoy aquí, providencialmente dentro de este Año Internacional de la Paz, a los XX años del Concilio Vaticano II; en el 50 aniversario de la Coronación canónica de la Virgen de la Caridad del Cobre; en momentos en que una cruz que nos entregó el Papa y que es réplica de la primera cruz que en 1514 se plantó en tierra americana, recorre nuestra Isla y hace un alto aquí para presidir esta Asamblea; y en el 133 aniversario de la muerte del Padre Varela, el cubano de quien se dijo que mientras se piense en Cuba, se pensará en el primero que nos enseñó a pensar.

Aquí se encuentran hermanos de Pinar del Río y de La Habana, de Matanzas y de Cienfuegos-Santa Clara, de Camagüey, Holguín y Santiago, en un extraño encuentro que no reúne pinareños con holguineros, santiagueros con villaclareños, laicos con sacerdotes, sino católicos cubanos a secas, sin divisiones artificiales, que vienen trayendo algo de sus vidas para buscar juntos cómo puede la Iglesia construir en Cuba la comunión con Dios y con el pueblo cubano del que formamos parte.

Detrás de cada sacerdote presente están todos los sacerdotes de Cuba ausentes; detrás de cada religiosa presente, están todas las religiosas de Cuba ausentes; detrás de cada laico, hombre o mujer, joven, adulto, obrero, campesino, profesional, estudiante . . . están todos los laicos cubanos católicos. A ellos los representamos; a ellos nos debemos; sin ellos nuestra presencia aquí no tiene sentido. Menos aún lo tendría al margen de ellos o contra ellos: contra sus anhelos, sus expectativas, sus opiniones, sus esperanzas que no podemos defraudar.

Largo y no fácil ha sido el camino de estos cinco años de Reflexión Eclesial para una Iglesia con muchos problemas, de sólo 200 sacerdotes, con medios escasos, recursos pobres, elementos sencillos; pero que, a pesar de sus limitaciones, ha logrado realizar este acontecimiento verdaderamente histórico; una Iglesia que no puede decirle al Señor, y menos en este día: "Señor, tú a nosotros no nos has dado nada", porque este encuentro nos prueba que nos ha dado el milagro mayor, el más misterioso y difícil, el llamado "milagro de las manos vacías", que son las manos capaces de dar aun lo que no tienen. La primera sorprendida por este Encuentro y por este Documento de Trabajo, ha sido la misma Iglesia.

LOS DOS EJES ORGANICOS DEL ENEC

El ENEC nació con dos ilusiones fundamentales en su corazón: la ilusión de ser imagen fiel de nuestro Maestro, Jesucristo, de quien la Iglesia es inseparable porque de El recibe su esencia y su existencia y con ellas su misión; de quien es sacramento universal de salvación porque ella ocupa el lugar de El sin desplazarlo.

Y nace también con la ilusión de servir mejor a nuestro pueblo cubano: a su felicidad, a su unidad nacional, a su progreso, a su salud espiritual. Este pueblo con quien compartimos su carácter y su historia, sus sacrificios y esperanzas; sus peligros y problemas. Este pueblo a quien, como cristianos, tenemos algo que aportar que entronca con las raíces mismas de nuestra nacionalidad cristiana, mestiza, isleña y cubana.

Estas dos actitudes de fidelidad a Cristo y fidelidad a Cuba, quieren ser los ejes orgánicos de nuestro ENEC, y en esta inauguración los Obispos de Cuba, en cuyo nombre hablo, y cuyos sentimientos expreso, quieren exhortar con sincero afecto a todos a actuar siempre en sintonía con esta intuición que está en el origen mismo del ENEC.

EL ENEC COMO CELEBRACION

Durante estos cinco años hemos oído repetir a sacerdotes, religiosas y laicos, con mucha insistencia, que el ENEC no debe ser una reunión más sino una celebración, en esa fiesta que es de todos los cubanos, porque la historia demuestra que cuando la Iglesia está contenta, los pueblos están contentos también.

Una celebración que proclama su fe en Cristo, en quien creemos más que en todo; incluso más que en este mismo ENEC. En El, en sus palabras y hechos, queremos buscar juntos nuestras actitudes de Iglesia para hoy y para aquí. El ENEC no puede tener otra intención que la de seguir la misma ruta de Cristo, que es el mismo siempre, pero tiene mil modos diferentes de llamar a su Iglesia para que cumpla su misión en este mundo, conociendo todas las posibilidades, aún las más dolorosas, hasta que llegue a su plenitud.

Una celebración que proclama nuestra fe en el Evangelio como la gran noticia para cualquier hombre por muy vulnerable que sea, porque este Evangelio nos da la prueba del amor del Padre, tal como lo describe la parábola del Padre misericordioso.

Una celebración que proclama lo que Pablo VI llamaba: "la fe en el hombre y en la fuerza innata del bien", que es más fuerte que el mal, como el amor es más fuerte que el odio; como la vida es más fuerte que la muerte.

Una celebración que proclama, sin bajar de pena la cabeza, el respeto a nuestra identidad cristiana, como hizo el hombre del tesoro del Evangelio que, para no perderlo, está dispuesto a perderlo todo.

Una celebración, en fin, que proclama nuestra fe en la Iglesia, pero no en la Iglesia abstracta, teórica, ideal, planetaria, de meras palabras teológicas; sino en la Iglesia concreta, práctica, real, que se llama la Iglesia de Dios en Cuba, hermosa o arrugada, contenta o apenada; santa y a la vez pecadora, perfecta y a la vez perfectible; por tanto, una Iglesia juzgada continuamente por el Evangelio y llamada continuamente a la conversión y a la santidad de vida, a cuyos méritos nosotros apelamos todos los días cuando le decimos al Señor: "Señor, no mires nuestros pecados sino la fe de tu Iglesia".

LAS CLAVES DEL ENEC

Una Iglesia que quiere ser misionera porque si no lo fuera sería como una secta que va derechamente al fariseísmo y dejaría de ser la Iglesia. Una Iglesia que quiere ser signo de comunión, porque si no lo fuera sería como un Arca de Noé, con una parejita de cada especie, y dejaría de ser la Iglesia. Una Iglesia que quiere ser encarnada porque si no lo fuera, entonces sí sería "opio del pueblo" y dejaría de ser la Iglesia.

Y si como lo han intuído todas las Asambleas Diocesanas, nuestra Iglesia en Cuba quiere ser misionera y quiere ser signo de comunión, entonces la Iglesia cubana tiene que ser necesariamente la Iglesia de la apertura, la Iglesia de la mano extendida y de las puertas abiertas, la Iglesia del perdón, la Iglesia de la diaconía. La Iglesia que "lava los pies" como el Maestro (Jn. 13, 5), que "camina dos millas con el que le pide caminar una; que da el manto también al que le pide la túnica y que pone la mejilla izquierda al que le pega en la derecha" (Mt. 5, 39), es decir, la Iglesia que sale en esta vida siempre con algo inesperado: la serenidad, la comprensión, el amor.

Cuando leemos el Documento de Trabajo nos parece que no se trata propiamente de buscar en este ENEC criterios nuevos, principios nuevos; nos bastan los de siempre, que son los que vienen del Evangelio y que

son los que precisamente vienen de las Asambleas Diocesanas. Se trata, más bien, de buscar cómo aplicarlos pastoralmente a la realidad concreta nuestra.

Se trata de que toda la enorme experiencia de fraternidad, de servicio, de unidad, de solidaridad, de alegría, de esperanza contra toda esperanza . . . que llevamos veintisiete años viviendo intraeclesialmente, la abramos a todos los demás y la brindemos para que los hombres se sirvan de esta experiencia en la medida en que su libertad personal lo reclame.

Cuando leemos las "líneas de fuerza" de nuestras Asambleas Diocesanas, comprobamos que nuestros católicos no han hecho otra cosa que cambiar acentos, enfatizar aspectos, renovar perspectivas, leer signos nuevos dentro de una fundamental continuidad con el pasado y con el Evangelio para cumplir mejor nuestra misión en esta tierra cubana que es la tierra buena del Evangelio donde basta tirar la semilla para verla crecer y florecer.

Nuestros cristianos optaron desde el primer momento por el diálogo cuando el diálogo todavía no era más que una nostalgia. Optaron por la apertura cuando las puertas parecían estar cerradas y las cortinas bajadas; optaron por la evangelización cuando no íbamos en nuestra pastoral más allá del llamado "testimonio silencioso"; optaron por la encarnación cuando se decía que la religión no puede formar ciudadanos buenos porque su carácter sobrenatural los hace sospechosos en asuntos de carácter natural.

Por tanto, ningún acontecimiento anterior al ENEC tuvo que cambiar precipitadamente el giro de las opciones originales de los católicos cubanos, como ningún acontecimiento posterior al ENEC, sea adverso, sea favorable, debiera cambiar esta voluntad unánime y esta intuición evangélica de los católicos cubanos que dijeron: sí a la apertura, que abra espacios nuevos al Evangelio; sí al diálogo, que sea sincero y realista, hacia afuera y hacia adentro; sí a la encarnación, que sea no como dogma abstracto; sí a la evangelización . . . como también dijeron sí al respeto irrestricto a la propia identidad cristiana. Si nada hubiera sucedido en el camino del ENEC, aquel ENEC hubiera sucedido exactamente igual a este ENEC. Cualquier signo posterior o anterior, no haría más que reformular lo ya formulado, reexplicitar lo ya explicitado.

ALGUNOS PRESUPUESTOS

Antes de empezar nuestra Asamblea, los Obispos consideramos conveniente recordar o clarificar tres puntos, que no son propiamente nuestros, porque vienen del mismo sentir de las Asambleas Diocesanas:

1. El ENEC no va detrás de un Documento deslumbrante, aunque habrá un documento que pertenecerá al tesoro de la Iglesia cubana y en el que la Iglesia cubana quiere inscribir su acción pastoral. El ENEC tampoco va detrás de una fiesta, aunque es una celebración festiva de la Iglesia.

El ENEC nació como un espíritu nuevo en nuestra Iglesia y este espíritu es más importante que los papeles y que la fiesta. El ENEC cumplirá realmente su objetivo cuando este espíritu penetre en el corazón de la Iglesia, en su vida, instituciones y personas. El ENEC es el pulmón de la Iglesia cubana, la conciencia reflexiva de la Iglesia cubana, la respuesta de la Iglesia cubana bajo la inspiración docente del Espíritu Santo a las necesidades nuevas; y este espíritu es el que evitará la parálisis, la anarquía y la falsificación en nuestra acción pastoral, que es el objetivo priorizado de esta reflexión.

De más está decir que el ENEC tampoco debe pasar a la historia como un juicio, que pertenece sólo a Dios. No es seguro que un hombre o una institución o un sistema puedan cambiar desde afuera el rumbo de otro mediante la fuerza o mediante la condena. Todavía pesan en la memoria el recuerdo costoso de épocas en que aprendimos a combatir el error mediante la Inquisición, y no dió resultado. Después, mediante el "anathema sit", y no dio resultado. Luego, mediante el Indice, y no dio resultado. Después, mediante el Santo Oficio, y no dio resultado. Finalmente, mediante la apologética, y tampoco dio resultado.

En medio de la verdad o de la eficacia no se puede abdicar del amor y "el amor aventaja siempre al juicio" (Stgo. 2, 13).

2. El ENEC significa sólo una etapa intermedia, orientada hacia otras etapas intermedias también, hasta la meta que nos trasciende y que trasciende a la Iglesia misma. No es un final sino un nuevo comienzo. Quiere ser profético, sugerente y programático: mirando a largo plazo. Por tanto, la intuición profunda del ENEC hay que realizarla en la paciencia de la Iglesia, que espera siempre, aun en la noche.

Dios no lo da todo en esta vida. Y el ENEC tampoco. Nada en esta vida, es hasta hoy y desde hoy; la vida se teje de pasos y el ENEC también. No puede el ENEC tratarlo todo, agotarlo todo, resolverlo todo. Lo único que el ENEC puede, es cumplir lo que enseñó el Señor: "Caminar hoy el camino de hoy y mañana el de mañana, sin pretender ver el camino entero".

La pregunta está latente: ¿qué pasará históricamente con la Iglesia cubana después del ENEC? Tal vez mañana nos pueda parecer que no ha pasado nada; que el sol sigue saliendo, por donde ha salido siempre; que todo sigue igual. Pero no seguirá igual: como en la bendición del ministro, como en la consagración de la Eucaristía, que parece que no ha pasado nada, pero sí ha pasado.

Se puede fallar en esta vida por ir despacio, pero se puede fallar también por ir de prisa. Este es el primer ENEC. ¿Por qué tiene que ser el último? Los católicos cubanos tienen fama de ser muy generosos, y siempre será más fácil pedirle paciencia a los generosos que pedirle generosidad a los impacientes.

3. Si alguien tuviera aquí alguna preocupación por el clima que reinará en esta Asamblea, es porque ha olvidado muchas cosas. Ha olvidado el clima que reinó en las Asambleas parroquiales, vicariales, zonales y diocesanas durante cinco años. Ha olvidado que somos cubanos, hijos de este pueblo educado en tradiciones muy liberales y muy tolerantes, capaz siempre de oír, capaz siempre de atender, capaz siempre de respetar.

Habrá olvidado la calidad humana y espiritual de nuestros sacerdotes, religiosas y laicos cubanos, de quienes la Iglesia se siente muy orgullosa, capaces de elaborar un Documento de Trabajo como éste, que es el más eclesial y a la vez el menos clerical de nuestra historia cubana.

Son muchos los motivos para asegurar de antemano que aquí nadie viene a oirse a sí mismo, a pescar para sí, a tocar trompetas precipitadas en esta hora que no es de clarinadas sino de coherencia, de realismo y de servicio.

Muchos son los ojos del mundo entero puestos hoy en la Iglesia cubana que parece convertida en este momento como un eje universal. Y es que Cuba, su Iglesia, su Estado, sus hombres, tenemos una oportunidad y responsabilidad compartida de ayudar a una evolución general del mundo.

Tenemos confianza en Dios, pero tenemos también confianza en ustedes. Durante estos veintisiete años la Iglesia cubana ha puesto en las manos de los laicos las cosas más queridas y más santas; las cosas a las que la Iglesia le da la máxima importancia: les puso en las manos la Eucaristía para que la llevaran a los enfermos; les puso en las manos la Sagrada Escritura para que la leyeran en la Asamblea; les puso en las manos las celebraciones de la Palabra para que las presidieran; les puso en las manos la economía de las parroquias para que las administraran. Con la misma confianza, la Iglesia cubana les pone ahora en las manos su futuro, segura de la responsabilidad y seriedad, de la serenidad y coherencia, de la obediencia y objetividad de Ustedes.

La buena voluntad de la Iglesia se prueba en admitir la diversidad en la unidad y la igualdad en la diversidad, bajo esta regla universal de oro de la Iglesia: *In certis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.* (En las cosas ciertas: unidad; en las cosas dudosas: libertad; en todas las cosas: caridad).

LA REFLEXION DEL CORAZON

Hermanos: necesitamos reflexionar en este ENEC con la cabeza pero sin ahogar las razones del corazón. Primero, porque el Señor nos enseñó a ver con el corazón lo esencial, lo profundo, y se queja cuando el hombre piensa sólo con la cabeza: "no hay quien piense con el corazón", dice Isaías; pero, además, porque el lenguaje del corazón es más fácil de entender a todo hombre, particularmente al hombre cubano, que es cordial, afectivo, sentimental, poco vengati-

vo, poco rencoroso, que no guarda mucho tiempo las cosas, como reflejaron las encuestas preparatorias del ENEC.

Nadie encontrará en el Documento de Trabajo el espíritu de revancha, el resentimiento y la recriminación, las ganas de insistir en las heridas o el vocabulario férreo del hijo mayor de la parábola. Tampoco encontrará la estrategia fría, ni la doblez de intenciones, ni el cálculo egoísta, ni los compromisos falsos ni las formas prepotentes.

Tampoco el angelismo cándido, el triunfalismo vacío, el acomodamiento insincero o el optimismo simplista del que se pone algodones en los oídos para encubrir nuestros propios errores y para desconocer los errores de los demás.

El Documento de Trabajo no quiere alentar más el miedo que paraliza, la desconfianza que lastra, la cobardía que disfraza o el complejo que inhibe . . . No cae en el error de reduccionismos en materia de fe, poniéndola al lado o frente o en competencia con otras ideologías como si la fe fuera una experiencia reductible a cualquier otra experiencia humana.

No aspira nuestro ENEC a una reconquista de poderes, a un rescate de posiciones, favores o privilegios para la Iglesia. La Iglesia no quiere otra cosa que el espacio necesario para cumplir su misión; para dar también su juicio ético, moral, no político, aun sobre problemas no estrictamente religiosos, pero sí humanos, lo cual no constituye un privilegio sino un derecho y un servicio: el derecho que tiene el hombre a recibir la palabra de Dios y a iluminar toda su vida con la luz de esa Palabra. La Iglesia quiere anunciar, en franca amistad, su fe a todos los hombres, aún a aquellos que la consideren enemiga, porque ella no quiere sentirse enemiga de nadie. La Iglesia, en fin, espera que la fe deje de ser aquí un problema, una debilidad o un diversionismo ideológico y que el futuro no se parezca al pasado.

Y para llegar a esto, la Iglesia no tiene otro modo y otro lenguaje que el modo y el lenguaje del corazón.

LA ESPERANZA DE LA IGLESIA

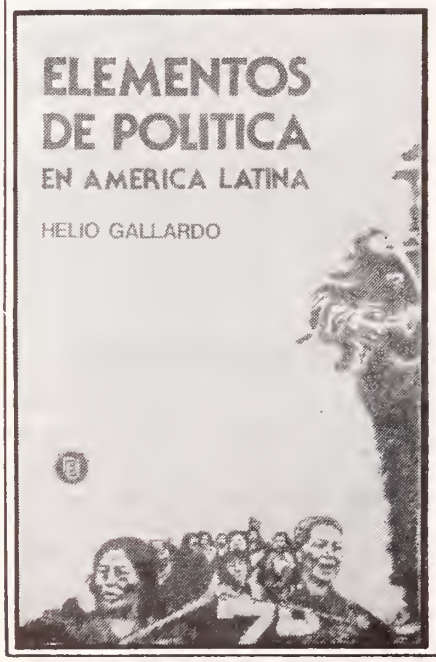
El Espíritu nos va a conducir por sus caminos, que no son nuestros caminos, a esa imitación cada vez más fiel de Jesucristo y a esa comunión cada vez más estrecha con nuestro pueblo cubano, con quien compartimos un mestizaje de fe, cultura y raza, y compartimos la dicha de haber nacido aquí.

Los cubanos, por nuestro carácter, somos capaces de construir cualquier cosa en común; y en común vamos a construir este camino del Espíritu, felicitándonos por tantas cosas que salen bien en nuestra Patria y preguntándonos qué podemos humildemente hacer para que las que salen mal, salgan bien. Abierta a la imprevisibilidad del Espíritu, la Iglesia cubana quiere ser la Iglesia de la esperanza: que recuerda el pasado, vive el presente y espera el futuro.

Tenemos una esperanza y queremos dar palabras de esperanza a los que las piden, a los que las necesiten, a los que han fijado sus miras sólo en lo terreno como límite a sus aspiraciones humanas y sienten como que les falta algo. No tenemos ni la primera ni la última palabra de todo, pero creemos que hay una primera y última palabra de todo y esperamos en Aquel que la tiene, el Señor. En El miramos con serena confianza el futuro siempre incierto porque sabemos que mañana, antes que salga el sol, habrá salido sobre Cuba y sobre el mundo entero la Providencia de Dios. ●

NOVEDADES

Ubicado en la perspectiva de la confrontación opresión-liberación, *Elementos de Política en América Latina* se propone decir una palabra fundada que contribuya a la formación e información políticas de los sectores que configuran la mayoría social de las sociedades latinoamericanas y de quienes trabajan política y pastoralmente en sus diversos frentes.

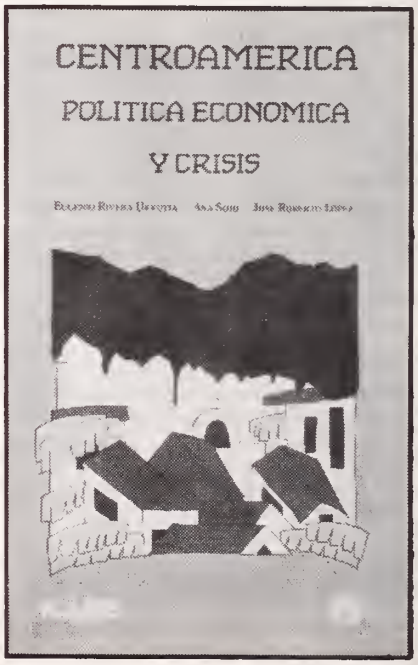


Precio del libro . . . . . US$ 7,90

Precio con envío aéreo incluído

- C.A., Panamá y Belice . . . . . US$ 8,40
- Resto de América . . . . . US$ 9,20
- Europa . . . . . US$10,06
- Asia, Africa y Oceanía . . . . . US$10,75

Los trabajos de este volumen, son dos productos de investigación. El primero, titulado *El perfil de la política económica en Centroamérica: La década de los ochenta* de Ana Sojo y Eugenio Rivera Urrutia realiza un minucioso análisis de la evolución de la política económica en cada uno de los países del Istmo. El segundo trabajo: *Los orígenes económicos de la crisis en Centroamérica* de José Roberto López, es un estudio que presenta variables seleccionadas que permiten hacerse una idea de la gravedad de la recesión económica en la región.
En su conjunto los dos trabajos constituyen un sólido y actual aporte al estudio de la crisis desde su perspectiva económica y de las políticas estatales para enfrentarla. Se trata de ensayos sugerentes, escritos por la nueva generación de académicos centroamericanos.



Precio del libro . . . . . US$7,00

Precio con envío aéreo incluído

- C.A., Panamá y Belice . . . . . US$7,50
- Resto de América . . . . . US$8,30
- Europa . . . . . US$9,16
- Asia, Africa y Oceanía . . . . . US$9,85

LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA EN BIBLIOTECAS DEI

Desde que en 1977 el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) inició sus actividades en Costa Rica, una de las cuales ha sido y es la publicación de libros, fruto de las investigaciones que realizamos, éstas han tenido una gran acogida, tanto en este país como en el extranjero.

Esto se evidencia en que aproximadamente el 40% de nuestro fondo editorial ha sido ya traducido a otros idiomas: inglés, portugués, francés, alemán, italiano, sueco y holandés.

Así, al acercarnos a los 10 años de existencia de nuestra institución, es nuestro interés penetrar aún más en el pensamiento teológico y llegar así a más cristianos de Latinoamérica y el mundo. Para ello la editorial DEI pone a su disposición 4 (cuatro) bibliotecas, cada una de las cuales representa un conjunto de líneas temáticas que el DEI, a través de sus investigaciones y seminarios, ha venido trabajando.

Estas bibliotecas pueden ser alquiridas individualmente a precios rebajados, o bien las cuatro en su conjunto obteniendo así una rebaja aún mayor.

Es de notar que dichos precios incluyen los costos de envío por vía aérea, lo que garantiza su rápida llegada a destino, así como el buen estado de los libros, al recibirlos.

PEQUEÑAS BIBLIOTECAS

Biblioteca No. 1

1. Por las Sendas del Mundo Caminando hacia el Reino
   Julio de Santa Ana
2. Protestantismo y Liberalismo en América Latina (2a. Edición).
   José Míguez Bonino
   Carmelo Alvarez
   Roberto Craig.
3. La Hora de la Vida (3a. Edición)
   Elsa Tamez
4. Pan, Vino y Amistad
   Julio de Santa Ana
5. La Biblia de los Oprimidos (2a. Edición)
   Elsa Tamez
6. Santiago: lectura latinoamericana de la Epístola
   Elsa Tamez

Todos estos libros por: . . . . . US$ 23.00

Biblioteca No. 2

1. Las Armas Ideológicas de la Muerte
   Franz Hinkelammert
2. Materiales para una Historia de la Teología en América Latina
   Pablo Richard, editor
3. Teología de la Liberación
   Boff, Ratzinger, Richard, Gutiérrez y otros.
4. Teología desde el Tercer Mundo
   Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo
5. Raíces de la Teología Latinoamericana
   Pablo Richard, editor
6. Las Iglesias en la Práctica de la Justicia
   Consejo Mundial de Iglesias
7. Somos Parte de un Gran Equilibrio: la crisis ecológica en Centroamérica (2a. edición)
   Ingemar Hedström

Todos estos libros por: . . . . . US$ 43.00

Biblioteca No. 3.

1. La Iglesia Latinoamericana entre temor y Esperanza (3a. edición).
   Pablo Richard
2. Crítica a la razón utópica
   Franz Hinkelammert
3. La Lucha de los Dioses
   Pablo Richard, Jon Sobrino, J. Pixley, H. Assmann y otros
4. El Dios de los Pobres (2a. Edición)
   Victorio Araya
5. El Desafío de los Pobres a la Iglesia (2a. Edición)
   Julio de Santa Ana
6. Sobre el Trabajo Humano (3a. Edición)
   Juan Pablo II
7. Espiritualidad y Liberación en América Latina
   Eduardo Bonnín, editor
8. La Tradición Protestante en la teología latinoamericana
   José Duque, editor

Todos estos libros por: . . . . . US$ 43.00

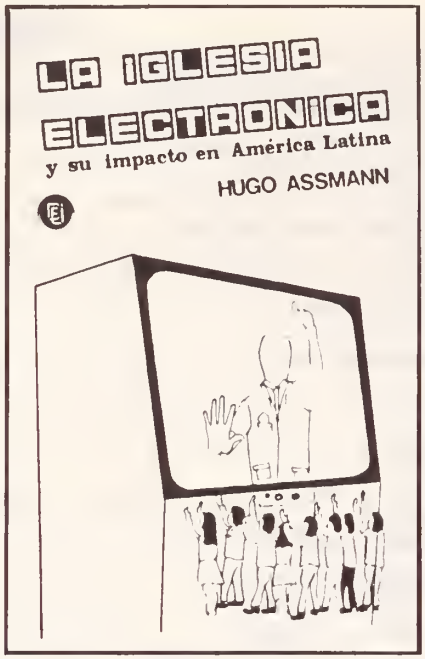
Biblioteca No. 4

1. Mujer y Política
   Ana Sojo
2. Los pobres de la tierra
   Roy H. May
3. Centroamérica: Cristianismo y revolución
   Varios
4. Las armas de la luz. Antología de la poesía contemporánea de América Central
   Alfonso Chase (compilador)
5. Queremos la paz
   Guillermo Meléndez (editor)
6. Del viejo orden al nuevo desorden. La crisis financiera internacional
   Reginald Green (editor)
7. La esperanza en el presente de América Latina
   Raúl Vidales y L. Rivera Pagán (editores)

Todos estos libros por US$ 40.00

PRECIO NORMAL: Las cuatro bibliotecas en: US$ 185.34

PROMOCION: Las cuatro bibliotecas juntas en: US$ 130.00



DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

EDITORIAL

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José — Costa Rica
Teléfono 53-02-29

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3524

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only